Religionsphilosophe
Herman Siebeck


Cres-
cat Sci-
entia
Vita
Exco-
latur

Zur

Religionsphilosophie

Drei Betrachtungen.

Von

Hermann Siebeck. 1842-1920

Der Fortschritt der Menschheit. — Religion und Entwicklung. — Naturmacht und Menschenwille.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1907.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Die nachstehenden drei Aufsätze sind zu getrennten Zeiten und bei verschiedenen Veranlassungen entstanden, haben aber eine gemeinsame Beziehung zur Religionsphilosophie. Sie liegt hauptsächlich darin daß in allen teils unmittelbar teils indirekt Bezug genommen wird zum Begriff der Entwicklung und in Verbindung damit der Bestimmung des Menschen, sowie außerdem zu dem Bestande von letzten Fragen, die mit dem früher sogenannten Problem der Theodicee in Zusammenhang stehen. Der voranstehende wurde ursprünglich als Rede bei einer akademischen Feier gehalten und sein Inhalt nachmals in zwei getrennte Partien meines Lehrbuchs der Religionsphilosophie (1893) mit einbezogen. Es erschien mir angebracht, ihn hier mit einiger Neubearbeitung wieder in seinem ursprünglichen Bestande zu geben. Das zweite Stück ist eine ebenfalls durchgesehene und ergänzte Abhandlung aus der Zeitschrift für Philosophie von 1904. Der erweiterte Vortrag endlich über Naturmacht und Menschenwille ist neuen Datums und bis jetzt nicht veröffentlicht.

Gießen im Dezember 1906.

H. Siebeck.

Inhalt.

Der Fortschritt der Menschheit.

1. Unter den Ansichten und Ueberzeugungen, welche ganz besonders dazu beitragen, der modernen Welt und speziell der unmittelbaren Gegenwart ihren geistigen Charakter zu geben, ist eine der wirkungsvollsten und am meisten verbreiteten die von dem stetigen genetischen Fortschritte in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Ich meine damit die Behauptung, daß es der Menschheit als solcher wesentlich sei, in dem Gang und Verlaufe der Kultur trotz aller anscheinenden Hemmungen und Rückbildungen eine aufsteigende Richtung einzuhalten, und zwar in dem Sinne, daß damit ebensowohl eine fortgehende Zunahme des Glückes für die Einzelnen und die Gesamtheit bedingt sei, wie auch eine Erhöhung des idealen Wertes der von beiden geleisteten physischen und geistigen Arbeit. Diese Ueberzeugung trägt in sich zugleich den Anspruch, eine zureichende Antwort zu geben auf die Frage nach dem eigentlichen Sinn und Zweck für das Dasein der Menschen und der Menschheit in der Welt überhaupt. Die praktischen Konsequenzen dieser Lehre zeigen bestimmte Verschiedenheiten; ihr theoretischer Inhalt aber ist dem Bewußtsein des modernen Menschen in allen Schichten der Gesellschaft so geläufig, daß sie vielfach mit dem Schimmer eines von alters her selbstverständlichen Axioms umkleidet einhertritt. Und doch bedarf es nur einer leichten historischen

Besinnung, um zu erkennen, daß sie nicht zu den ältesten, sondern im Gegenteil zu den jüngsten geistigen Errungenschaften des Kulturmenschen gehört, und daß eine Anzahl sehr verschiedener und komplizierter Faktoren zu ihrer Entstehung und Durchsetzung zusammengewirkt haben. Es gehört zu den bezeichnendsten Unterschieden in der Denkweise der Neuzeit und des Altertums (mit Einschluß des Mittelalters), daß für letzteres das geschichtsphilosophische Problem in der hier bezeichneten Weite des Ausblicks noch nicht existiert hat. Der größte synthetische Forscher und Philosoph der Hellenen, Aristoteles, erblickt zwar in der geschichtlichen Bewegung bereits eine fortlaufende Entwicklung und sucht deren natürliche Bedingungen zu bestimmen, hält aber eben durch diese den Fortschritt für gebunden an ein Gesetz des Steigens und Fallens, das über eine gewisse Höhenlage der Kultur nicht hinauszukommen verstattet. Die Frage nach dem Sinne des zeitlichen Werdens ist dem Hellenen seit Platon immer wieder zurückgetreten hinter die von dem Wesen der ruhenden Naturbestimmtheit des Einzelnen wie des Ganzen. Erst mit dem Auftreten des Christentums konnte die Frage nach einem Gesamtsinne der Menschengeschichte überhaupt Verständnis finden. Nicht das Wesen der Natur war für diese Weltanschauung das A und das O, sondern das, wofür sie als Schauplatz diente, das Wesen und Schicksal des Menschen und zwar des Menschen als ethisch angelegter Persönlichkeit. Wozu der Blick des antiken Menschen sich nur spät und wie von ferne erhoben hatte, der Gedanke nämlich von der Gleichheit der Menschen und ihrer Solidarität vor Gott, das bildete für die Beantwortung der bezüglichen Fragen hier die Voraussetzung.[1]) Einge-

[1]) Vgl. u. a.: Windelband, Geschichte der Philosophie (Freiburg i. B. 1892). S. 201.

spannt in den Rahmen der biblischen Vorstellungen vom Sündenfall und der Erlösung entwickelt sich schon in der Patristik (am großartigsten bei Augustin) eine historische Teleologie, in der die Menschheit als solche unter göttlicher Leitung von unten auf einem bestimmten heilsgeschichtlichen Ziele entgegenreifend erscheint.

Die religiös-dogmatische Fassung hat der Gedanke des historischen Fortschrittes der Menschheit lange behalten. Eine Wandlung wurde vorbereitet durch die neuen geistigen Impulse der Renaissance und später der Reformationszeit, in denen die Menschen eine Verjüngung und zugleich Erweiterung ihrer geistigen Natur nicht bloß objektiv zu sehen sondern unmittelbar subjektiv zu erleben sich bewußt waren. Aber jene lenkte dabei ihrer Natur gemäß den Blick auf die Anschauungen der Antike, und die Reformation hatte ihren ursprünglichsten Motiven gemäß zunächst erst recht wieder Veranlassung, sich in dieser Beziehung mit Augustin in Einklang zu halten. Das Bewußtsein indessen von einem epochemachenden Schritte, den die Menschheit nach vorwärts getan habe, blieb als unverlierbares Ergebnis bestehen, und die nachfolgende Umgestaltung des wissenschaftlichen Horizontes gab dem Ausblick in die Zukunft der Kulturarbeit eine bisher ungeahnte Perspektive. Erst in das 18. Jahrhundert aber, das den Ertrag der beiden vorigen an allgemeinen Ideen in die entschieden weltliche Denkart der Aufklärung herüber nahm, fallen die Anfänge der modernen Fortschrittsidee. Gegenüber dem leidenschaftlichen Widerspruche, den J. J. Rousseau in einer ihrer Vernünftigkeit und Tugend sich freuenden Zeit gegen die Ansicht von der weltbeglückenden Wirkung der bisherigen Kultur und Bildung erhoben hatte, fand die Geschichtsphilosophie (zunächst bei französischen Denkern) ihren Rückhalt an dem Gedanken,

daß der Verlauf der Geschichte nicht eine Abirrung, sondern den naturgemäßen Gang der menschlichen Entwicklung darstelle[1]). In Deutschland begründete Herder die Auffassung der Kultur, derzufolge die Entwicklungen der verschiedenen Völker sich zu einander wie die Stadien eines ansteigenden Prozesses verhalten, in dessen Verlauf sich das Wesen der Humanität immer vollkommener zur Darstellung bringt. Als eine praktische Bestätigung der Ansicht von der Tatsächlichkeit und Unausweichlichkeit des intellektuellen und ethischen Fortschrittes erschien dann das Auftreten der französischen Revolution mit ihren die ganze Breite der europäischen Kulturwelt durchsetzenden Wirkungen. Kein Geringerer als Kant, der nicht die Zunahme der Glückseligkeit, sondern die der ethischen Zivilisation als den Wertmesser der fortgehenden Vervollkommnung betrachtete, erblickte in der allgemeinen Sympathie, die den Motiven und Prinzipien derselben trotz aller in ihrem Verlaufe aufgetretenen Greuel entgegengebracht wurde, den tatsächlichen Beweis der unaufhaltsam voranschreitenden moralischen Tendenz des Menschengeschlechts[2]). Von durchgreifender Bedeutung für die weitere Klarstellung und Einbürgerung des historischen Entwicklungsgedankens ist dann am Anfange des 19. Jahrhunderts die spekulative

[1]) Ansätze zu dem Fortschrittsgedanken in dem hier behandelten Sinn finden sich schon im 16. Jahrh. bei dem Rechtsphilosophen Jean Bodin, am Anfang des 18. bei dem italienischen Philosophen Vico, im Verlaufe desselben bei Bernardin de Saint-Pierre. Der Hauptvertreter der Idee in Frankreich ist aber zunächst Turgot in einer Rede an der Sorbonne 1750: Les progrès successifs de l'esprit humain. An ihn schließt sich das nachgelassene Werk von Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain 1795.

[2]) Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), 2. Abschn.

Durchbildung geworden, die er in der Hegelschen Geschichtsphilosophie erfahren hat. Die Geschichte erscheint in ihr als die ewige Entwicklung des Weltgeistes, deren einzelne Momente als ebensoviele sich nacheinander bedingende und erzeugende Ideen in der Aufeinanderfolge der verschiedenen herrschenden Völker zur konkreten Wirklichkeit gelangen. Und das auf spekulativem Wege gewonnene Resultat, der Ausblick nämlich auf ein den Fortschritt ins Unendliche bedingendes Weltgesetz, wird auch hier bestätigt und verstärkt durch die tatsächlich aufgetretenen epochemachenden Entdeckungen im Gebiete der Natur und die damit gegebenen ungeahnten Vervollkommnungen der Technik. Unter ihrer Wirkung hat auch der Gegenpol der idealistischen Philosophie des Absoluten, der moderne philosophische Positivismus, obschon es für ihn in Wirklichkeit und Sittlichkeit nur Relatives gibt, nicht umhin gekonnt, sich ein absolutes Gesetz für die Entwicklung der Kultur zu konstruieren, in dessen Lichte die Geschichte gleichfalls als eine stetig ansteigende Gesamtbewegung der Menschheit sich darstellt. Er hat es auch verstanden, die Ergebnisse der modernen Deszendenztheorie nach dieser Richtung hin zu verwerten [1]. Die Lehre von der durch den Kampf ums Dasein bedingten Auslese des Passendsten und Lebensfähigsten scheint, auf die Menschenwelt übertragen, eine in Unbestimmte, ja Unendliche fortschreitende Steigerung der körperlichen und geistigen Tüchtigkeit und Lebenskraft der Menschheit in Aussicht zu stellen. Hierzu ist freilich zu bemerken, daß jene Uebertragung des Prinzips auf das Gebiet der Kulturwelt, die aus einer fachwissenschaftlichen eine philosophisch-ethische Theorie zu machen strebt, selbst erst unter der Wirkung des modernen Fortschrittsgedankens sich

[1] Vgl. H. Spencer, Biologie II übs. v. Vetter § 378.

vollzogen hat, so daß nicht sowohl der letztere von der Deszendenzlehre, sondern umgekehrt diese von jenem ihre über das Gebiet und die Methode des naturwissenschaftlichen Denkens hinausführende Weiterbildung empfangen hat.

Wie endlich schon im 18. Jahrhundert, so haben auch in dem letztverflossenen bestimmte Wandlungen und Errungenschaften im staatlichen und politischen Leben der Nationen den Gedanken, daß es mit der Verwirklichung von Ideen und Idealen in der menschlichen Gemeinschaftswelt trotz aller Hemmungen im Grunde unausweichlich vorwärts gehe, in den breitesten Schichten der Bildung wie der Halbbildung eingebürgert, und die ungeahnten Vervollkommnungen der Technik und des Verkehrswesens, die sich seit mehr als zwei Menschenaltern in rascher Aufeinanderfolge vollzogen, sind als weitere in dieser Richtung wirkende Momente hinzugetreten.

2. Als der Niederschlag aus allen diesen Fermenten hat sich im Laufe der Neuzeit und insbesondere der Gegenwart die Ansicht ausgebreitet, daß die Welt, wie sie in der Menschheit sich darstellt, gemäß der in ihrem Wesen und Entwicklungsgesetze liegenden Beschaffenheit im Verlaufe des geschichtlichen Prozesses es zu nichts anderem bringen könne als zu höheren Stufen der Vollkommenheit und des Glückes. Mehr und mehr ist dem modernen Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß das Wesen der Kultur in einem ins Unbestimmte fortgehenden Prozesse besteht, in dessen Verlaufe der Gegensatz, worin sich der Mensch von Haus aus zur umgebenden Welt befindet, immer mehr aufgehoben wird. Der Kulturprozeß macht die Welt immer mehr zur Ausgestaltung des menschlichen Wesens selbst; alle naturgemäßen Anlagen dieses Wesens setzt er um in Ausgestaltungen der umgebenden Wirklichkeit, in Formen und Einrichtungen des

Wissens, der Kunst, des Rechts, der Erziehung u. s. w. Und im Zusammenhange damit steht das Andere, daß im Verlaufe dieses Prozesses die Bedeutung des Menschen als Einzelner augenscheinlich immer mehr zurücktritt vor seiner Stellung als Glied des großen Ganzen. Denn auch was er durch die Kultur als Einzelpersönlichkeit gewinnt, kettet ihn nur fester an das Gefüge und die Aufgabe der Gesamtheit. Durch diese immer mehr zum Bewußtsein gekommene Ein- und Unterordnung der Individualtätigkeiten zum Gesamtwirken erwächst diesem fortgehend eine Steigerung seiner Energie, sichtbar nach außen in der zunehmenden Erkenntnis und Beherrschung der Natur, insbesondere aber auch zu spüren in der Richtung auf das menschliche Wesen selbst, hinsichtlich dessen immer mehr die Steigerung der inneren Kraft das Kennzeichen der fortschreitenden Kultur geworden ist: Betätigung von Fülle und Schärfe der Erkenntnis, von Beweglichkeit und freiem Spiel der nach außen wirkenden Anlagen; theoretische und praktische Herrschaft der Reflexion gegenüber den sonstigen Inhalten und Faktoren des geistigen Lebens. Alles Begreifen des Tatsächlichen in der äußeren und inneren Erfahrung, nicht minder aber auch alle Prinzipien der Wertschätzung von Dingen, Geschehnissen und Persönlichkeiten werden vom Standpunkte des Kulturlebens und in seinem Fortgange mehr und mehr aufgehoben in die Einsicht und die alles beherrschende Ueberzeugung von dem Wesen und Werte der Entwicklung. Im Physischen wie im Geistigen trägt das Frühere und Niedere die Keime des nachfolgenden Höheren, und was an Unbegreiflichkeiten und Unebenheiten im natürlichen oder ethischen Dasein sich aufdrängt, ist dazu bestimmt, in weiterem Verlaufe des Prozesses eine Aufhellung oder Fortbildung zu finden, die auch es als notwendiges und berechtigtes Glied in der Kette

der auseinander hervortretenden Zustände erscheinen läßt. Alle physischen und ethischen Gegensätze insbesondere soll man schließlich erkennen lernen als Bezeugungen der im Innern des Getriebes waltenden Harmonie der Kräfte, die nur dem durch die unmittelbare Zeitlage gefesselten Blicke stellenweise als Verwirrung und unüberwindliche Gegensätzlichkeit der Prinzipien oder der wirkenden Faktoren zu erscheinen vermag. Auf Grund dieser Beschaffenheit verläuft der Kulturprozeß in unbestimmte Ferne und Höhe. Inhalt und Zweck der Welt fallen zusammen in dem Begriffe der sich selbst bedingenden und sich selbst in unaufhörlichem Fortgange vollendenden Ausgestaltung der Welt zum Schauplatze und zugleich zur Substanz des sich immer mehr erweiternden und vertiefenden Lebens der Menschheit. Perioden des Stillstandes oder Verfalles soll es entweder nur scheinbar geben, oder sie sollen anzeigen, daß die Entwicklung nach oben sich nicht geradlinig, sondern in einer noch zu bestimmenden Kurve bewege. Hierbei kann nun entweder der ideale Endzustand der Entwicklung als in unendlicher Ferne liegend gedacht werden oder als ein definitiv erreichbares Resultat, das dann die Bedingungen seiner Beständigkeit und Dauer für alle Zukunft in sich selbst trage.

Die Nachhaltigkeit, mit der diese Gesamtansicht des Kulturlebens sich durchgesetzt hat, ruht auf der Anschauung der Allgenugsamkeit des in der Menschenwelt in oberster Potenz sich darstellenden Lebens der Welt und in Verbindung damit in dem Bedürfnis, dieser einzigen und einzigartigen Wirklichkeit einen absoluten Wert zuzuschreiben. Einen solchen scheint eben nur die Tatsächlichkeit und ausschließliche Stetigkeit des Fortschritts in der Entwicklung dieses Ganzen zu verbürgen. An diesem letzteren Umstande offenbart sich, daß die ganze Ansicht nicht sowohl ein

Resultat des Wissens als vielmehr eine bestimmte Art und Weise ist, in der sich neben diesem das Bedürfnis des Glaubens zum Ausdruck bringt. Man glaubt an den unendlichen Fortschritt des gesamten Welt- und Menschheitslebens, weil man ohne diese seine Beschaffenheit sich nicht in der Lage sieht, in dem absolut Wirklichen zugleich etwas absolut Wertvolles zu erkennen. Die Kritik nun vonseiten des Wissens, der keine Glaubensvorstellung irgend welcher Art unzugänglich ist, hat gegen den Inhalt dieses Glaubens nicht umhin gekonnt, ihre Bedenken zu erheben. Sie ist geneigt, in ihr eine naheliegende, aber darum noch keineswegs stichhaltige Verallgemeinerung gewisser einzelner Seiten und Perioden der geschichtlichen Strömung zu erblicken und sie als eine für das Gesamtleben und das Einzelbewußtsein praktisch bedeutsame Illusion zu behandeln. Ihre systematische Vertretung hat diese Opposition zunächst in der Spekulation Schopenhauers und in Weiterbildung derselben in der Gegenwart in dem Haupt- und Grundbuche des modernen Pessimismus, in der „Philosophie des Unbewußten“ erhalten.

Die Welt, wie sie in Wirklichkeit existiert, hat nach E. v. Hartmann keine andere Bestimmung als den uranfänglichen faux pas von Seiten des metaphysischen Willens, wodurch sie aus dem potentiellen ins aktuelle Dasein getreten ist, durch den providentiellen Gang ihrer Entwicklung wieder aufzuheben. Angesichts der Tatsache, die sogar durch induktiv-empirischen Nachweis feststehen soll, daß ein erheblicher Ueberschuß der Summe von Unlust über die der Lust innerhalb der Welt besteht, sind alle Vorstellungen von einem Glücke oder einer Vollkommenheit, welche durch das Dasein der Welt sich verwirkliche, Illusionen, und in der Entwicklung dieser Illusionen bildet die Vorstellung, wonach das Glück als in der Zukunft des Weltprozesses liegend gedacht wird,

ein bestimmtes Stadium, das seine auf Herbeiführung allgemeiner Abtötung des Willens zum Leben abzielende Bedeutung hat. Um die Annahme einer Art Weltfortschritt kommt freilich auch Hartmann nicht herum, da auch er nicht umhin kann, die Welt unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu stellen, einer Entwicklung freilich, deren vorausbestimmtes Ziel nur eben die Wiederaufhebung der aktuellen Welt in den Zustand des potentiellen, wieder in der absoluten Bewußtlosigkeit schlummernden Weltwillens bestehen soll.

Abseits von der Beeinflussung durch den metaphysischen Pessimismus steht eine andere kritische Ansicht, die, und zwar gleichfalls durch den Versuch einer Abschätzung der positiven und negativen Werte des empirischen Daseins, zu dem Ergebnisse gelangt, wie es gelegentlich formuliert worden ist: „In der geschichtlichen Entwicklung wird der Inhalt des menschlichen Lebens mannigfaltiger und reicher, seine Kräfte und Betätigungen werden vielgestaltiger und komplizierter; . . dagegen bleibt es fraglich, ob die Zunahme auf der einen Seite, sei es des Glückes oder des Unglückes, größer ist als auf der anderen. Ebenso nimmt die moralische Differenzierung zu: Tugenden und Laster wachsen miteinander, wie denn auch die Empfindlichkeit des moralischen Urteils sich steigert.“[1]) In beiden Richtungen also werden die Schwankungen um den Nullpunkt größer, aber die Summe bleibt dieselbe. Diese Ansicht gibt aber selbst zu, daß sie mit statistischen, überhaupt mit empirischen Erhebungen sich nicht genügend beweisen lasse, und stellt sich der überzeugungsfrohen Fortschrittslehre nur als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutung gegenüber. Sie weiß sehr wohl, daß die Bilanzversuche der optimistischen

[1]) Paulsen, Ethik (Berl. 1889) I, S. 247 f. Vgl. auch L. v. Ranke, Weltgeschichte IX, 2, S. 6 ff. 238.

wie der pessimistischen Rechenkünstler keinen Sinn haben, weil sie nicht nur der erforderlichen Maßeinheit entbehren, die dem Exempel zu Grunde zu legen wäre, sondern auch inkommensurable Größen in Vergleichung zu nehmen gezwungen sind.

3. Zur ausreichenden Begründung einer Ansicht über den Wert der Fortschritts-Theorie sieht man sich darauf angewiesen, sie selbst unmittelbar auf den logischen und ethischen Gehalt ihrer Behauptung hin zu prüfen. Dies aber kann nur geschehen auf Grund der Frage, ob dasjenige Moment ihrer Begründung, welches sie selbst als das eigentlich durchschlagende anerkennt, in beiden Beziehungen zusammenstimmt mit den Konsequenzen, die aus ihrem Inhalt entspringen. Jenes Moment besteht nun darin, daß nach der in Rede stehenden Auffassung der Geschichte dem Leben und dem Zusammenhange der geschichtlichen Entwicklung im Einzelnen wie im großen Ganzen ein Wert und eine bestimmte Bedeutung nur zugesprochen werden könne unter der Voraussetzung, daß diese Entwicklung im Grunde nichts anderes sei, als der Träger und Verwirklicher des ins Unbestimmte, ja Unendliche gehenden Fortschrittes der Menschheit. Alles, was wir in jenem Prozesse sich bewegen und hervortreten sehen an Ereignissen und Zuständen, Ideen und Bestrebungen, an Glück und Leiden, an Wandlungen der Erkenntnis und der Art des Handelns, soll nicht jedes für sich etwas Eigenwertiges sein, sondern einen Wert überhaupt nur besitzen als integrierendes Glied der Bewegung selbst, und diese letztere, die Bewegung als solche, wird gesetzt als das absolut Seiende und kraft ihres ansteigenden Ganges als das absolut Wertvolle.

Dieser Ansicht ist zunächst die aufrichtige Anerkennung nicht vorzuenthalten, daß sie hervorgeht aus einem berech-

tigten Bedürfnisse des Gemüts, bestimmte ästhetische und ethische, überhaupt teleologische Wertprinzipien für die Betrachtung der Gesamtgeschichte der Menschheit zu ihrem Recht kommen zu lassen. Die Anwendung freilich, die diese in der hier in Rede stehenden Theorie von dem Wesen und Ziele der geschichtlichen Entwicklung erhalten, macht dem Herzen ihrer Vertreter mehr Ehre als der Konsequenz ihres logischen Denkens. Denn jene übersehen, daß mit der Ansicht von dem unausweichlichen und unaufhörlichen Fortschritte die Vollkommenheit, die sie dem Strome der menschheitlichen Entwicklung als Ganzem beilegen, wieder aufgehoben wird durch die Stellung, die hierbei die einzelnen Stadien dieses Prozesses erhalten. Sie befinden sich außerdem in einer Täuschung, wenn sie meinen, durch den Hinweis auf den stetigen Gesamtfortschritt der Menschheit eine ausreichende Antwort zu erhalten auf die Frage nach dem Werte und der Begreiflichkeit der Welt. Denn gerade dasjenige, worin die charakteristische Bestimmtheit der Welt und des Lebens enthalten ist, die individuellen Persönlichkeiten und Generationen, Situationen und Geschehnisse, die Faktoren der konkreten Beschaffenheit des Weltdaseins, — gerade dieses geht im Lichte jener Gesamtanschauung seines Eigenwertes und damit der Begreiflichkeit für das nicht bloß nach dem Wodurch, sondern auch nach dem Wozu fragende Denken verlustig.

Die Theorie des Fortschritts, von der ich hier rede, bietet im allgemeinen die Möglichkeit zweier bestimmterer Auffassungen, je nachdem man den Prozeß des Fortschritts selbst ins Unbestimmte oder Endlose gehend annimmt oder ihn einem in der Zukunft liegenden Endzustand entgegentreibend vorstellt, mit dessen Erreichung das Menschheitsleben seine höchste Vollkommenheit und einen absoluten

Wert erlangt haben werde. Nach der ersteren Auffassung besteht das Wesen der Entwicklung und zugleich das, worin ihr Wert liegt, in der Endlosigkeit im Fortgange des geistigen Lebens und seiner zunehmenden Intensität selbst. Nicht ein bestimmtes Ziel oder für sich aufweisbarer letzter und höchster Wert gibt hierbei den Maßstab ab, wonach der Prozeß im Ganzen und Einzelnen geschätzt wird; das Resultat und zugleich der Wert liegen vielmehr in der Stetigkeit des Prozesses selbst und in der ins Unbestimmte gehenden Steigerung seiner dynamischen Beschaffenheit. Die logische Schwierigkeit, in welche diese Auffassung bei näherer Betrachtung hineinführt, besteht nun darin, daß sie das was sie behauptet, nämlich den Wert des Entwicklungsprozesses als solchen, nicht festzuhalten vermag. Die Bewegung desselben als Ganzes, die nicht ein bestimmtes Ziel als höchsten Wert besitzt, den es durch sie zu erreichen gilt, könnte einen Wert doch nur dadurch zu erhalten scheinen, daß sie die in ihr beschlossenen und zusammenwirkenden Stadien und Stufen zu etwas in zunehmender Weise Wertvollem gestaltete. Wenn aber nicht ein bestimmtes Ziel der Bewegung den Wertmesser für ihre Glieder abgibt, sondern die Gesamtbewegung oder der Prozeß als solcher zugleich Mittel und Zweck des ganzen Verlaufes ist, so liegt der Wert aller einzelnen Stufen desselben gleichmäßig in dem Umstande, daß jede derselben ein integrierendes Glied der Gesamtbewegung ausmacht und zu deren Erhaltung und Steigerung beiträgt. Also der Wert der Kulturbewegung würde sich begründen auf und durch den Wert der sie bildenden Stufen; für diese selbst aber wäre man hinsichtlich der Begründung ihres Wertes selbst wieder angewiesen auf das, was der sie umfassenden Gesamtbewegung an Wert zukäme. Die Wertbestimmung bewegt sich somit

in einem Zirkel, und dasselbe würde gelten betreffs des Tuns und Leidens der einzelnen Persönlichkeiten, deren Wirksamkeit den einzelnen Stufen ihr Gepräge verleiht.

Diese Unmöglichkeit, einen Wertmesser für den Prozeß im Ganzen und Großen, wie für seine einzelnen Stadien und Persönlichkeiten zu finden, hat nun namentlich noch eine schwerwiegende Bedeutung, sobald es sich darum handelt, die Frage von der Existenz des Leidens, des Uebels und des Bösen mit der der Kulturwelt einwohnenden Tendenz des Fortschritts in ein vernunftgemäßes Verhältnis zu setzen. Der Mensch, dem im Hinblick auf unverschuldetes eignes oder fremdes Leiden, Massenelend, Perioden des Greuels und der Verwüstung immer wieder die ungelöste Frage der „Theodicee" sich aufdrängt, erhält von dem hier maßgebenden Standpunkt aus darauf die Antwort, daß das Leiden der Einzelnen unumgänglich sei zur Gestaltung und fortgehenden Vervollkommnung des Ganzen, daher das der Früheren z. B. sich rechtfertige durch das, was es beitrage zum Wohle der Späteren. Dem Fortschritte des Ganzen gegenüber hat der Einzelne überhaupt keine Berechtigung, individuelle Ansprüche auf Wohlergehen u. dgl. zu machen. Aber auch diese Anschauung kommt bei der hier obwaltenden Voraussetzung mit sich selbst in Widerspruch. Da in der endlosen Sukzession des Ganzen kein Abschluß gedacht wird, so kann auch an keinem Punkte derselben ein endgiltiges Aufhören des Leidens gesetzt werden. Demzufolge besagt sie im Grunde nichts weiter, als daß Glück und Leiden der Früheren dazu dienen, Glück und Leiden der Späteren zu bedingen. Aehnlich ergeht es dieser Weltansicht mit dem Probleme des Bösen. Das Böse wird für sie wie alles andere zu einem Relativen, zu etwas, was sich für den durchdringenden Blick, der den Gesamtzusammenhang der Reihe überschaut, als für

diesen Zusammenhang notwendig und darum berechtigt ausweisen müßte. Es erscheint zwar als Widerstand gegen den Fortschritt der Entwicklung, aber als ein solcher, der nur momentan eine Hemmung bedeutet, für die Gesamtbewegung aber unentbehrlich ist. Die Auffassung der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes von Gut und Böse wird demgemäß zur Illusion, da die ethische Wertung geistiger und sozialer Faktoren von der ausschließlich dynamischen gleichsam aufgesogen wird[1]). Denn wenn nur der Strom der Bewegung an sich, die Entwicklung als solche, als das Wesenhafte im Leben der Welt und der Menschheit gilt, und kein Ziel existiert, um deswillen oder worauf hin sie selbst stattfindet, heben die beiden Glieder des ethischen Gegensatzes sich gegen einander auf, auf Grund der Anschauung, daß das eine ebensowohl wie das andere nichts weiter bedeutet und darstellt, als ein Moment für die Förderung und Steigerung jener Bewegung, also des Menschheitslebens in Hinsicht seiner ethisch neutralen Intensität. Die bedeutsamste Tatsache des moralischen Bewußtseins, die Anerkennung des sittlich Guten als eines wesenhaften und eigenartigen Prinzips, erscheint von hieraus als Illusion.

Es geschieht jedenfalls mit unter der Wirkung dieser Gedanken, wenn manche Vertreter des hier formulierten Fortschrittsgedankens in der Tat auf ein Endstadium des Prozesses vorausblicken, das zwar vielleicht auch nicht die absolute Vollkommenheit menschlichen Daseins enthalten, immerhin aber das Ideal- und Endziel bedeuten werde, worauf die gesamte Entwicklung hinaus komme. Für die glücklichen Teilnehmer an dieser Art von tausendjährigem

[1]) Vgl. Eucken, die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit (Lpzg. 1888) S. 259 f.

oder ewigem Reiche soll dann alles Voraufgehende sich gestaltet, sollen alle früheren Erdenbewohner gelebt und gestrebt, genossen und gelitten haben. Es fragt sich, ob diese Wendung des Gedankens über die Schwierigkeiten der eben dargestellten Auffassung hinweghilft. Das Wesentliche des gegen sie erhobenen Bedenkens bestand darin, daß die ihr zu Grunde liegende Tendenz, in der menschheitlichen Entwicklung nicht nur etwas Wirkliches, sondern auch etwas Sinn- und Wertvolles zu erblicken, durch die bestimmte Gestaltung ihres Inhalts mit sich selbst in Widerspruch geriet. Es ist nun nicht schwer zu sehen, daß dies auch bei der eben bezeichneten Modifikation der Fall ist, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil es bei näherer Besinnung nicht angeht, einen idealen Endzustand des menschheitlichen Lebens von unendlicher Dauer zu denken. Ein solcher, wenn er überhaupt auch nur physisch möglich wäre, müßte, am ethischen Gesichtspunkte gemessen, als etwas Wertloses erscheinen, denn er würde bedingen, daß hier die Entwicklung der Menschheit zum ewigen Stillstand gekommen wäre. Ohne das Bestehen von Entwicklung aber vermögen wir uns das Dasein und Leben menschlicher Gemeinschaft einmal nicht als etwas, für das es sich gleichsam der Mühe des Daseins lohnte, zu denken. Hiervon abgesehen geht es aber überhaupt nicht an, die für menschlich-organisches Leben geeignete Beschaffenheit und Existenz unseres Planeten als eine ewig währende anzusehen und deswegen muß für die menschheitliche Entwicklung ein zeitliches Ende als einmal bevorstehend gesetzt werden. Unter der Wirkung dieser Perspektive erhält die in der Fortschrittstheorie wirkende Wertvorstellung eine erheblich herabgestimmte Bedeutung. Sie besagt dann, daß die früheren Stufen, Generationen und Persönlichkeiten mit allem was

sie getan und gelitten haben, nicht dazu da waren, als Ziel der ganzen Entwicklung ein Gut oder einen Wert herbeiführen zu helfen, der unverloren bleibt, sondern nur dazu, eine lange Zeit hindurch eine unbestimmt große Anzahl nachgeborner Individuen vollkommener und glücklicher zu machen, als es den voraufgegangenen zu sein vergönnt war. Ob man dies als eine ausreichende Antwort auf die brennende Frage nach der letzten Bedeutung des persönlichen Lebens und insbesondere als befriedigende Lösung des Problems vom Dasein des Leidens und des Bösen ansehen kann? Ich glaube nicht. Der Entwicklungsgang der Menschheit hätte hiernach keinen größeren Wert als etwa der eines Einzelmenschen, der durch Benutzung, Ausbeutung und gelegentlich auch Mißhandlung anderer in der ersten Hälfte seines Lebens es fertig gebracht hat, wenigstens für sich und die Seinigen ein erwünschtes Dasein in der zweiten zu schaffen, und der nun den Anspruch erhöbe, die Persönlichkeiten, die er dazu als Mittel gebraucht oder auch mißbraucht hat, sollten sich über die ihnen dadurch erwachsenen Leiden mit dem Bewußtsein trösten, daß sie wenigstens für das dauernde Glück einiger anderer mitgesorgt hätten.

Man könnte versuchen, dieser Konsequenz dadurch zu entgehen, daß man für den zeitlich begrenzten idealen Endzustand nicht das Glück, sondern die moralische Vollkommenheit der Menschen als das Wesentliche und Charakteristische behauptete. Dies ergäbe die Vorstellung einer Vollkommenheit, die den Mitgliedern jenes zukünftigen goldenen Zeitalters aufgrund der voraufgegangenen menschheitlichen Entwicklung mühelos sozusagen in den Schoß fiele; es wären Menschen, die gar nicht anders als im Stande der Vollkommenheit da zu sein vermöchten. Eine solche Vollkommenheit wäre jedoch mit nichten als eine moralische

anzusehen, da ein geistiger Zustand, den sich der Mensch nicht selbst erst durch Entwicklung und persönliches Aufringen zu Höherem geschaffen hat, nicht das Wertprädikat eines moralischen verdient. Jede frühere Epoche, in der sich Moralität auf diesem Wege, wenn auch unter noch so vielen Hemmungen und Beschränkungen aufweisen ließe, würde ethisch wertvoller sein, als dieser Endzustand.

So scheint denn die moderne Ansicht von der grundwesentlichen Verknüpfung des Menschheitslebens mit der Tatsache des Fortschrittes sich als eine Illusion zu enthüllen, und zwar ungeachtet des Umstandes, daß sie unleugbar einem ethischen Bedürfnisse hinsichtlich der Wertung jenes Lebens entstammt.

4. Andrerseits darf man nun freilich nur ernstlich den Versuch machen, angesichts der bisherigen Ausgestaltung der Kultur die Tatsache des Fortschrittes zu leugnen, um sogleich der Unmöglichkeit dieses Versuches inne zu werden. Mag die bezeichnete Lehre in der eben dargestellten Form noch so vielen logischen oder ethischen Bedenken unterliegen; mag auch die Ueberlegenheit der Gegenwart hinsichtlich ihres Gesamtwertes gegenüber bestimmten Perioden der Vergangenheit noch so erheblichen Zweifeln begegnen, — das Eine kann angesichts des wirklichen Verlaufes der Geschichte nicht in Abrede gestellt werden, daß der menschliche Geist als individueller sowohl, wie auch als Geist der Gemeinschaft die Fähigkeit und die Tendenz besitzt, von gegebenen Anfängen und Bedingungen aus in Stadien eines Entwicklungsprozesses einzutreten, kraft deren das später Erreichte sich zu jenen Anfängen verhält wie das Höhere zu dem Niederen, wie das Bessere zu dem Minderwertigen, wie das Vollkommene zu dem Unvollkommenen. Wer in dem Zustande der modernen Zivilisation gegenüber dem dumpfen und stumpfen Weben im seelischen Leben eines Naturvolkes keinen Vor-

zug zu erkennen vermöchte, weil etwa die größere Spannung und Freiheit des Geistes auch eine größere Empfindlichkeit für Eindrücke und somit auch für Leiden bedingt, der würde zu fragen sein, ob er es im Ernste für gleichgiltig hielte, für sich selber dieser oder jener Art des Daseins anzugehören. Oder wer vielleicht aus mißverstandenen religiösen Motiven dem irdischen Dasein als solchem einen Wert an sich auf Grund einer innerweltlichen Entwicklung abzuerkennen geneigt wäre, dem müßte der Blick dafür geöffnet werden, daß der Fortschritt innerhalb der Religion selbst mit dem der Kultur Hand in Hand ging, und daß nicht nur dieser durch jenen bedingt wurde, sondern auch umgekehrt die oberste Stufe des religiösen Geisteslebens, wie sie im Christentum hervorgetreten ist, sich erst entfalten konnte, „als die Zeit erfüllet war". Ebenso wäre, wer aus wissenschaftlicher Bedenklichkeit, wegen des Mangels exakter Maßstäbe, sein Urteil über unsere Frage zurückhalten möchte, darauf zu führen, daß er diese skeptische Haltung jedenfalls wenigstens hinsichtlich des bisherigen Ganges und Ergebnisses der Wissenschaft selbst nicht werde aufrecht erhalten wollen. Jedem historischen Hinweis ferner auf die anscheinende Vergeblichkeit ansteigender Kulturbewegungen, auf schließlichen Zusammenbruch glänzender Formen und Ausgestaltungen menschlich-geistigen Daseins und Wirkens oder auf die vielfache Vergeblichkeit eines Ringens nach idealen Gütern und Zuständen wäre der geschichtliche Beweis dafür entgegenzustellen, daß der menschliche Geist noch je und je es verstanden hat, früher oder später neues Leben aus Ruinen erblühen zu lassen.

Es liegt nun aber auf der Hand, daß die Erkenntnis, der menschliche Geist habe die Tendenz und Fähigkeit auf Herausbildung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen,

nicht identisch ist mit dem vorhin besprochenen Satze, daß der Gang der Kultur, die er zu stande bringt, mit Naturnotwendigkeit einen stetigen Fortschritt ins Unbestimmte hin bedinge. Nur so viel ergibt sich aus den Tatsachen der Entwicklung, wie aus jener ersteren Einsicht, daß das Kulturleben in intellektueller wie in moralischer Beziehung des Fortschritts fähig und dazu berufen ist. Für eine stichhaltige und widerspruchsfreie Auffassung des Fortschrittsgedankens kommt es nun aber hauptsächlich auf die Art und Weise an, wie dieses Berufensein gedacht wird. Zu seiner richtigen Deutung verhilft uns der Blick darauf, daß je nach der zeitweiligen Beschaffenheit menschlicher Geistesart u. A. statt des Fortschritts Stillstand und Rückschritt in der Kulturbewegung eintreten kann. Hieraus ergibt sich, daß die Fähigkeit und Tendenz zum Fortschritt für den Geist nicht eine mit Naturnotwendigkeit sich vollziehende Leistung, sondern eine Aufgabe bedeutet, die er je nach der Art seines Verhaltens zu lösen oder zu verfehlen in der Lage ist. Der Fortschritt ist m. a. W. nicht eine naturgeschichtliche Tatsache, sondern eine ethische Aufgabe, die von den voraufgegangenen Generationen in sehr verschiedenem Grade der Vollkommenheit gelöst worden ist, und an der die nachfolgenden jede zu ihrem Teile weiter zu arbeiten haben. Mit dieser Auffassung vermag man hinsichtlich des Fortschrittsgedankens sowohl den geschichtlichen Inhalten, wie auch den Forderungen des methodischen Denkens gerecht zu werden. Die zu Anfang charakterisierte Anschauung führt, wie wir sahen, in logischer Beziehung zu unausdenkbaren Perspektiven und hat in ethischer, was noch erheblicher in Betracht kommt, bedenkliche Konsequenzen, weil sie durch Abschwächung oder Aufhebung des Gegensatzes von Gut und Böse das sittliche Bewußtsein abzustumpfen geeignet ist. Letzteres na-

mentlich dadurch, daß sie den Impuls zum Guten für den Einzelnen und was weiter damit zusammenhängt (Notwendigkeit der Erziehung u. dergl.) im Grunde der Sache als etwas Ueberflüssiges erscheinen läßt. Denn wenn der Weltgeist oder der Geist der Menschheit von selbst nicht anders kann, als alles zum Bessern und Besten wenden, so erscheint die auf die individuelle sittliche Tätigkeit und das Gewissen des Einzelnen gegründete Aufforderung zur Verwirklichung des Guten als etwas, was für die schließliche Gestaltung des Ganzen nichts austrägt. Anders liegt die Sache, sobald man sich darauf besinnt, daß der Fortschritt innerhalb des fortgehenden Kulturlebens nicht eine Unausweichlichkeit, sondern eine Aufgabe bedeutet, die dem Menschen als einzelnem wie als Glied der Gemeinschaft gestellt ist. Die unbeantwortbare Frage, wie weit jenes Leben es in seiner ferneren Zukunft zu bringen vermöge, bleibt dabei von vornherein außer Ansatz; um so ernster aber erhebt sich für jede der von ihm getragenen Persönlichkeiten die Mahnung, sich unter der Leitung der ethischen Normen den jeweiligen aus der unmittelbaren Zeitlage erwachsenen Kulturaufgaben mit selbständiger individueller Teilnahme zuzuwenden. Was als maßgebende Erkenntnis von seiten der Geschichte hierzu in Betracht kommt, ist die Einsicht, daß höhere Bildungen des Gemeinschaftslebens jeweilen immer nur dadurch zustande gekommen sind, daß einzelne Persönlichkeiten die dahin zielende Aufgabe erkannten und sich selbst wie andere für ihre Durchführung zu begeistern wußten. Perioden, die den Charakter des Verfalles tragen, sind immer solche, in denen die Wirkung dieses ethisch-persönlichen Faktors nicht zur Geltung kam. Eine nationale oder soziale Gemeinschaft, in der die Vorstellung von dem unausweichlich sich von selbst vollziehenden Fortschritte von durchgreifendem praktischem Einflusse

geworden wäre, würde damit auch einer durchgreifenden Abtötung der moralischen Energie verfallen und dem Untergange entgegentreiben; eine andere dagegen, in der vielleicht der Einzelne von jenem Dogma nichts wüßte, aber mit dem Bewußtsein handelte, daß er zu seinem Teile zur Verwirklichung des Guten mit berufen sei und deshalb seine Pflicht nach bestem Wissen und Gewissen zu tun hätte, besäße die sicherste Aussicht auf eine Entwicklung, die den Anschein von der Unausweichlichkeit des Fortschritts hervorrufen müßte. Der Fortschrittsgedanke in dem zuerst bezeichneten Sinne ist daher kulturfeindlich, weil er in Hinsicht des Moralischen einen verderblichen Quietismus begünstigt; in dem letzteren Sinne dagegen ist er kulturfördernd und wohltätig, weil er den Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft im Sinne des kategorischen Imperativs zum Handeln aufruft: Handle so, daß du dir bewußt bleibst, durch das, was du tust, zur Verwirklichung des Guten beitragen zu können und zu sollen. Hierin besteht auch das, was der Dichter zu preisen weiß als den Mut, der früher oder später den Widerstand der stumpfen Welt besiegt.

Daß es endlich auch, um den Sinn der Geschichte zu erkennen, nicht der Unterordnung ihrer Betrachtung unter die vorhin gekennzeichnete Fortschrittsidee bedürfe, hat ein Historiker wie L. v. Ranke wiederholt ausgesprochen. Dem Gedanken eines geradlinigen Aufsteigens setzt er die Idee gegenüber, „daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnißvoller und größer als man denkt“ [1]). Das letzte Wort der Ethik aber zu der Frage beruht in der Einsicht, daß der Fortschritt nicht etwas von

[1]) Ranke a. a. O. S. 7.

außen an den Einzelnen Herantretendes und ihn in Unfreiheit Fortbewegendes ist, sondern etwas, das aus dem Innern der lebendigen Persönlichkeiten heraus geboren sein will, also nicht ein Absolutes, sondern ein Bedingtes, und daß er davon abhängt, wie die sittlich autonome Persönlichkeit sich zu der mit seiner Idee gesetzten Aufgabe stellt und zur Mitarbeit an ihm und für ihn sich entschlossen hat. „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; Es ist in Dir, Du bringst es ewig hervor."

Religion und Entwicklung.

1. Die tiefgehenden Erwägungen von R. Eucken über den „Wahrheitsgehalt der Religion“ [1]) brachten mir zum Bewußtsein, daß einige prinzipielle Gedanken, die sich mir als Ergänzungen zu früheren religionsphilosophischen Erörterungen [2]) nahegelegt hatten, sich am zweckmäßigsten unter direkter Bezugnahme auf die bei ihm vorhandene Auffassung vom Wesen und der Entwicklung des Religiösen würden ins Licht setzen lassen. Ich gebe sie daher hier im Anschluß an eine Darlegung der Euckenschen Grundansichten aus dem bezeichneten Werke, die ich zunächst in ihrem eignen Zusammenhange für sich reden lasse, um daran anknüpfend meine anderweitigen Ausführungen zu bringen.

Den Höhepunkt der Religion, der zugleich das in ihr liegende Problem ins Licht setzt, erblickt E. da, wo sie den Menschen inmitten der Zeit ein ewiges Sein, inmitten der Welt eine Ueberwelt erschließt und ihm eine Offenbarung göttlichen Wollens, ja Wesens zuführt. Damit hängt zusammen, daß Religion nur „aus einer Erschütterung des nächsten Lebens, aus einer Weltflucht“ in der Seele des Menschen geboren werden kann. Das Ziel ist dabei nicht die Vervollkommnung des Menschen in seiner Menschlichkeit, sondern, „daß irgendwie eine Einigung von göttlichem

[1]) Lpz. 1901. (2. Aufl. 1905).

[2]) Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freib. i. B. u. Lpz. 1893.

und menschlichem Wesen vollzogen wird" (S. 1 f.). Zum Problem aber wird die Religion ungeachtet ihrer Tatsächlichkeit hauptsächlich dadurch, daß die beiden in ihr befaßten Momente dem Zweifel unterliegen, und zwar das positive von der Erhöhung (des Menschlichen zum Göttlichen) hinsichtlich seiner Möglichkeit, das negative aber (die Weltverneinung) betreffs seiner Notwendigkeit. Unter den geschichtlichen Religionen besitzt das Christentum den Vorzug, daß es eine Weltverneinung und eine Welterneuerung miteinander verflicht und aus dieser Zweiseitigkeit unvergleichlich mehr innere Bewegung und Weite gewinnt, als die andern. Zugleich scheint es aber eben deswegen (15) in mannigfacher Hinsicht zu eng zu sein für den Reichtum des Daseins, namentlich auch betreffs der ethischen Seite desselben, und insbesondere mit seiner Grundüberzeugung von der (in der Person Jesu) vollzogenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen das Undenkbare und im strengsten Sinne Problematische zum Schwerpunkt seiner Position zu machen. Der Hinweis ferner auf das Jenseits verliert augenscheinlich seine unmittelbare Wirksamkeit in dem Maße, wie das Diesseits im Verlauf seiner Entwicklung immer mehr Güter, auch geistiger Art, innerhalb seines eigenen Bereiches erschlossen hat (30); letzteres um so mehr in einer Zeit, wie die Gegenwart, „wo alle ethischen und persönlichen Größen zu nebensächlichen Begleiterscheinungen der weltbildenden Gedankenarbeit herabsinken, in die sie sich ja nicht einmischen dürfen" (42).

Andrerseits hat freilich auch diese moderne „Wendung zur Immanenz" eine beharrende Wahrheit nicht zu bieten vermocht, zumal angesichts des hier waltenden Entwicklungsgedankens alles wieder dem absoluten Werden verfällt. Die alten Probleme, aus denen das Religiöse seine Triebkraft

schöpfte, hat auch die neuzeitliche materielle und geistige Eigenart in ihrer Wirksamkeit nicht gegenstandslos gemacht: „das tiefe Dunkel über unser Woher und Wohin, unsere Abhängigkeit von undurchsichtigen Mächten, die Gegensätze in unserem eigenen Innern, die Schranken unsers geistigen Vermögens, den schroffen Widerspruch der geistigen Anlage und der wirklichen Lage der Menschen" (51).

Das religionsphilosophische Problem nun, das aus dieser Lage der Dinge entspringt, bedingt „ein Zurückgehen auf das Ganze des Lebens; es gilt eine Untersuchung seiner letzten Grundlagen und seines Gesamtaufbaues, eine Prüfung, ob seine Bewegung mit Notwendigkeit zur Religion führt, und worin diese ihre besondere Aufgabe findet" (57). Die Grundtatsache, wovon dabei auszugehen ist, liegt darin, daß das seelische Leben sich als das Durch- und Gegeneinander-Wirken zweier gegensätzlichen Momente bekundet. Es ist einerseits eine bloße Fortsetzung der uns sinnlich umfangenden Natur; andrerseits hat es zugleich neue Kräfte, Ziele, Formen aufzuweisen, deren Zusammenhang ein neues Sein, eine neue Welt gegenüber aller bloßen Natur einführt (65). Von dieser Sachlage aus entspringt die Frage nach einem Ziel alles Tuns, einem Sinn unseres Lebens, und schon in der Entstehung dieser Frage liegt der Hinweis auf die Tatsache, daß das geistige Leben nicht bloß eine von der Natur überkommene Bewegung weiterführt, sondern daß es eine neue Art der Wirklichkeit zu erkennen gibt. Diese Ueberzeugung aber hat sich zunächst mit dem Widerspruch im menschlichen Leben auseinander zu setzen, der darin liegt, daß das Geistige sich als das Ueberlegene und zur Herrschaft Berufene anzuerkennen nicht umhin kann und doch beim Menschen an die Natur gebunden und ein bloßes Anhängsel ihrer zu sein scheint. Es erscheint un-

vermögend, die in seinem Wesen angelegten Ziele zu erreichen. Mit seinem Erkenntnisstreben bringt es entweder, wenn es die ganze Wirklichkeit zu meistern beansprucht, nur „ein anthropomorphes Weltbild" zu stande oder muß mit dem schließlichen Hinweis auf ein Transzendentes vor einem unerkennbaren Rest des Wirklichen Halt machen. Im Moralischen ferner hat es auch bei dem ausgeprägtesten Streben nach dem Ideale selbstlosen Handelns sich noch niemals von dem Untergrund der Eigenbefriedigung loszulösen vermocht. Und trotz alledem können wir nicht umhin, „unser innerstes Wesen mit dem zu identifizieren, zu dem wir in keiner Weise vordringen konnten, während zugleich jene enge Natur, welche uns tatsächlich beherrscht, in unserer eigenen Schätzung zu einer niederen Stufe herabsinkt, über die es uns unablässig hinaustreibt" (81).

Will man mit der bloßen Anerkennung dieser Sachlage sich nicht bescheiden, so kommt alles darauf an, durch diese widerspruchsvolle Tatsächlichkeit hindurch und ihr gegenüber oder vielmehr oberhalb ihrer eine neue Welt und Wirklichkeit zu erschauen, kraft deren der Mensch von Haus aus an einem geistigen Alleben Teil hat, und in der er somit nicht ein Fremdes, sondern sein eigenes Wesen, sein wahres Sein zu gewinnen in der Lage ist. Die Wegzeigung dorthin liegt zunächst im Wesen des M o r a l i s c h e n, sofern hier dem Menschen ein Streben und Handeln zugemutet wird, das nicht der natürlichen Selbsterhaltung, sondern anderen, überlegenen Zwecken dient (91). In dieser Hinsicht ist namentlich eine Tatsache klar und bestimmt ins Auge zu fassen: die innere Aneignung des durch Erziehung, Gewöhnung u. s. w. dargebotenen Guten, sowie Aufnahme in das eigene Urteil bleibt immer ein besonderer Akt, eine s e l b s t ä n d i g e T a t (94). Diese bedingt eine Erhöhung des

Wesens, ein innerliches Hinauswachsen über das „kleine Ich". Es ist damit ein geistiger Prozeß eingeleitet, der durch Arbeiten zum „Schaffen" (innerhalb der Gemeinschaft) und (auf seiner Höhe) weiter zum Ausgestalten eines Lebenswerkes als werthaltiger Beitrag zum Kulturleben anzusteigen berufen ist. Aber auch die Kultur ist noch nicht das Höchste, was hier in Frage kommt. Auch sie benötigt noch der Einfügung in ein größeres Lebensganzes (119). Diese Ueberzeugung bestätigt sich durch alle selbständige Entwickelung eines ethischen und religiösen Lebens, sofern hier der Seele gegenüber aller Kultur ein unvergleichlicher Wert zuerkannt und das Leben in einen Kampf um ihr gefährdetes Sein verwandelt wird. „Das Geistleben muß ein Selbst in sich tragen oder vielmehr zur Betätigung eines Selbst werden, um einen innern Zusammenhang und eine Selbständigkeit gegen alles Aeußere zu gewinnen" (120), eine überlegene Einheit soll sich gegen eine unter ihr befaßte Mannigfaltigkeit durchsetzen. Angesichts des gewöhnlichen Tuns und Treibens in der Breite des Kulturlebens, das „in einem freischwebenden Spiel der Kräfte" verläuft, ohne auf das Ganze des Selbst zurückzugreifen, gilt es, ein „substantielles" Geistesleben im großen Ganzen der Welt zu erfassen und in sich selbst hervorzubringen, das allein den Namen Wesen verdient und von dem aus dem Leben das Prädikat der Wahrheit im echten und vollen Sinne des Wortes nur zuerkannt wird, sofern und soweit es sich als Wesensbildung darstellt. Das Verlangen nach Wesenhaftigkeit und Wahrheit in diesem Sinne muß zur beseelenden Kraft alles geistigen Lebens werden (123 f.). Das Selbst des Ganzen mit seiner Universalität soll auch das Selbst des Einzelnen werden und ihn über alle Partikularität hinausheben. Nur dadurch wird der Mensch aus

einer Individualität zur Persönlichkeit. Die Kluft zwischen dunklem Sein und wesenlosem Tun wird überwunden durch ein Hineinziehen des Seins in die Tätigkeit und ein Entwickeln des Seins aus der Tätigkeit (127). Dies ergibt einen Bruch mit dem „natürlichen Ich"; das Leben wird ein rastloses Suchen, „aber doch nur, weil es in sich selbst erhöht, im eigenen Bestand zu einem reicheren Gewebe entwickelt ist" (131). (Man kann sich, was E. meint, durch den Hinweis auf manche Bekundungen unserer großen Dichter veranschaulichen. Bei Goethe das „Stirb und werde!", — der „Mut, der früher oder später den Widerstand der stumpfen Welt besiegt"; bei Rückert das „frei Atmen im Morgenrot, nachdem das Ich, der „finstere Despot", gestorben ist u. a." Von seiten des spezifisch religiösen Bewußtseins her dürfte der Begriff der „Wiedergeburt" in diesem Punkte seiner Betrachtungen seine Anknüpfung finden.)

Dieser neue Begriff des Wesens im Sinn der Wahrheit stimmt auch zu dem der Freiheit, ja ergibt überhaupt erst die Lösung des Freiheitsproblems. „Denn erst aus Freiheit entsteht jene Wesenhaftigkeit, an der alle Wahrheit liegt, und nur ein unablässiges Neuschaffen aus Freiheit bewahrt sie vor einem jähen Sinken." Eben deswegen aber gibt es auch keine Freiheit ohne Wahrheit in dem bezeichneten Sinne (141).

Das Geistesleben ferner, das sich in der Wesensbildung bekundet, findet sich von Haus aus gebunden an die Bedingungen des empirischen Seelenlebens. Es ist aber deswegen doch kein Produkt desselben, denn es muß sich auch diesem gegenüber in seiner Selbständigkeit und seinem Selbstwert behaupten und bezeugen. Es muß diese Eigenheiten durch alle Besonderheiten und Zufälligkeiten menschlichen Seelenlebens durchscheinen lassen, andrerseits aber sie doch

von dorther erst entwickeln und in Auseinandersetzung mit dem gegebenen seelischen Bestande sich ihrer selbst erst bewußt werden, um sie dann mehr und mehr mit Erfolg zur Geltung zu bringen. Es hat sich den psychologisch vermittelten Anlässen gegenüber immer von neuem in unmittelbarer Entscheidung (also in Freiheit) zu bekräftigen (145 f.).

Von besonderer Wichtigkeit in Hinsicht des religiösen Problems ist weiter die Fassung und Beleuchtung, in welche von dem Gedanken der „Wesensbildung" her die Bedeutung der Geschichte tritt. Die geistige Substanz, die in der Welt wie im Menschen ein in sich ruhendes und allen Wandlungen überlegenes Selbst bildet, muß eben deswegen übergeschichtlicher, zeitloser Art sein, ein Ewiges, das aller Veränderung, allem zeitlichen Wandel und Wechsel im Weltleben erst seinen Inhalt und Wert verleiht. Aber „auch was an Ewigem in uns wirkt und uns an Ewigem vorschwebt, kann nur durch die Bewegung und Zeit hindurch unser voller Besitz werden". Im Lichte dieses Gesichtspunktes wird die Geschichte zunächst „der Absolutheit entkleidet, welche sie in der Schätzung unserer Zeit einzunehmen pflegt". „Wer die Zeit zu erleben und ihren Ertrag zu sichten vermag, muß auch einer zeitlosen Ordnung angehören." Den innersten Kern der Geschichte bildet die Selbsterfahrung und Selbstentwicklung des Geistlebens-Prozesses (152 f.).

Wir unterscheiden also, das Bisherige zusammenfassend, das Geistwesen oder die Wesensbildung in dem bezeichneten Sinne von dem Stande der empirisch-seelischen Existenz als der „ersten Lage", d. h. eben derjenigen, worüber hinaus es gilt in jenes spezifisch geistige Leben sich zu erheben. Mit dieser Unterscheidung stehen wir nun an der Schwelle des religiösen Wesens, und zwar zunächst der Religion

als „universaler", d. h. noch unter Absehung von ihrer Ausgestaltung zu einer der verschiedenen „charakteristischen" (historischen) Formen (155 f.). Die Grundlage der Religion in diesem universalen Sinne ist die Anerkennung einer höheren (zeitlosen) Ordnung über und gegenüber der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, und zwar in dem Sinne, daß jene, die „Ueberwelt", in dem Bereiche dieser, der empirischen, unmittelbar gegenwärtig ist und mit ihr aller Orten zusammenstößt, daher sie sich innerhalb dieser als das Irrationale und doch nirgends zu Eliminierende bekundet, das einen Widerspruch in die unmittelbare natürliche Gegebenheit des Lebens und Daseins hineinbringt. Es kommt darauf an, im Menschen die „innere Gegenwart einer Welt (Ueberwelt) zu erkennen und diese Welt gegen die bloße Besonderheit abzugrenzen", hiermit aber eben den Kampf um die Erhaltung des Geistlebens zu führen, angesichts dessen alles natürliche Behagen verschwindet und von einem Glück im gewöhnlichen Sinne nicht wohl die Rede sein kann. Damit hat sich zugleich die Grundtatsache, die von vornherein aufzuweisen war, (die Gegenwart des überweltlichen Lebensprozesses innerhalb des empirisch Weltlichen und Seelischen) „in eine fortlaufende Aufgabe verwandelt" (163), deren Bewältigung nur in der Zeit und unter deren Bedingungen möglich ist. Alles was sich als religiöse Wahrheit gibt, ist immer wieder daraufhin zu prüfen, ob es wirklich zur Entwicklung des Grundprozesses notwendig ist und damit ein „neues Leben" innerhalb und gegenüber der gegebenen Wirklichkeit begründet.

Daß ein solches neues Leben in und aus dem uns zunächst und unmittelbar umfangenden tatsächlich aufstrebt, beweist schon der Wert und die Anerkennung, welche dem Begriff der Persönlichkeit im Unterschied von der bloßen

Individualität zuerkannt wird. „Persönlichkeit ist entweder eine leere und irreleitende Phrase oder der Ausdruck einer neuen Welt, worin sich die Geistigkeit dem wirren Gemenge entwindet und zur Selbständigkeit erhebt.“ Die Entwicklung eines persönlichen Lebens muß unserm Dasein eine unendliche Aufgabe vorhalten, es in einen rastlosen Kampf verwandeln. Auch die Kultur hat ihren wahren Fortschritt immer nur durch das Auftreten und Wirken von Persönlichkeiten in diesem Sinne gewonnen (167 f.). Das persönliche Tun muß von einer zugleich überlegenen und gegenwärtigen Weltmacht erzeugt sein und fortdauernd von ihr getragen werden, um mit eigener Tat am Aufbau einer echtgeistigen Wirklichkeit zu arbeiten. Das aber heißt: die Persönlichkeit in diesem Sinne und dieser Wirksamkeit bekundet sich als Organ im Dienste einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht. Der Begriff dieser letzteren und damit der der Gottheit, wie auch der des Absoluten gewinnt Gehalt und Kraft nicht aus intellektualistischen Gottesbeweisen und Systembildungen, sondern lediglich „als Zusammenfassung der inneren Notwendigkeiten, welche den Lebensprozeß treiben, der Axiome, welche der Bewegung nicht des Denkens, sondern des Lebens zu Grunde liegen“ (173). Das Absolute aber in diesem Sinn (des Höchstwertigen) ist „das Gute“, und zwar in der Auffassung, daß es nicht erst durch seine Leistung für die Welt wertvoll wird, „sondern die Welt einen Wert erst durch das erhalte, was sie an jenem entwickelt und fördert“ (177).

Die Verwirklichung des Guten in diesem Sinne gefordert bedeutet weiter eine Ueberwindung der Natur durch das Geistige und als Voraussetzung dessen das Bewußtsein, daß dieses der Natur überlegen sei und zugleich die tiefste Wurzel auch der Natur bilde. „Im Individuum selbst er-

scheint damit eine größere Tiefe des Seins, ein geistiger Grundstock." „So umfaßt schließlich Eine Idee alle Mannigfaltigkeit: die Idee eines absoluten, zugleich weltüberlegenen und in der Welt wirksamen Geisteslebens. Nur diesen Sinn kann für die Religion universaler Art der Begriff der Gottheit haben, und „die Gewißheit einer solchen absoluten Geistigkeit kann der Mensch nirgends anders gewinnen als aus dem Lebensprozeß selbst" (181 f.).

Vom Historischen her erhebt sich hierzu an dieser Stelle die Frage von dem Verhältnis dieser Ansicht zum Dualismus und Pantheismus. Augenscheinlich steht sie von vornherein im Gegensatze zu einer Anschauung, welche Gott und Welt wie zwei verschiedene Existenzen neben einander stellt. Andrerseits aber: „ein wirklicher und eigentlicher Pantheismus wird gerade durch die Entwicklung der Religion vom Lebensprozeß her aufs sicherste fern gehalten" (189). Sein Fehler ist, „das Höchste, das sich das Streben zum Ziel setzen kann, als schon erreicht anzunehmen und die Empfindung eines Abstandes von ihm für bloßen Schein zu erklären". Es gilt hier „nicht Freiheit, sondern Schicksal". Das absolute Leben aber muß, dem gegenüber, sowohl als weltüberlegen, wie als innerhalb der Welt wirksam erkannt werden. Dies ist das „Urphänomen" (im Goetheschen Sinne dieses Wortes) der Religion. Zu dessen Aufrechterhaltung bedarf es daher in der Auffassung von Gott und Welt einer fortgehenden Ueberwindung des Gegensatzes von Dualismus und Pantheismus (190 f.). Dasselbe hat betreffs des Verhältnisses von Gott und Mensch zu gelten. „Die Gegensätzlichkeit des Göttlichen und Menschlichen ist überhaupt zu vermeiden und die Entwicklung des einen ist zugleich als eine Bekräftigung des andern zu verstehen. Die Freiheit und die Selbsttätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug

von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie ist selbst ihre allerhöchste Bewährung". Allerdings: „wie das möglich sei, wie aus Gnade Freiheit, aus Abhängigkeit Selbständigkeit entspringen könne, das übersteigt als ein Urphänomen alle Erklärung; es hat als die Grundbedingung des Geistlebens einen durchaus axiomatischen Charakter" (ebd.). Aber was für die Spekulation ein Rätsel ist, das hat für die Religion das Leben durch seine eigene Entwicklung entschieden. Auch die großen Deterministen, ein Paulus, ein Luther wagten und bestanden den Kampf gegen die Welt und den schwereren gegen sich selbst.

Den Gegenstand des Glaubens müssen nach alledem nicht irgendwelche Lehren bilden, sondern die Gegenwart eines absoluten Lebens in uns und damit eine Idealität, ja eine Göttlichkeit in unserm eigenen Wesen. Glauben ist kein bloßes Annehmen, sondern „ein Aufklimmen des ganzen Sein". So ist eine gründliche Austreibung des Intellektualismus aus den religiösen Begriffen wie z. B. aus dem der Offenbarung im dringendsten Interesse der Religion. Als die Hauptbewegungen in jenem Aufklimmen kennzeichnen sich das Streben nach Unendlichkeit (im Gegensatz zum „Kleinmenschlichen"), das Verlangen nach Freiheit, nach Ewigkeit, weiter die Bewegung zur Einheit und Innerlichkeit des individuellen, wie des Gemeinschaftslebens, sodann die Bewegung zur Moral (— die Pflicht „kann nur von innen zu uns wirken, aber zugleich muß in ihr mehr wirken als wir selbst sind"), endlich das Verlangen nach Größe. Dem Verdikt, bloße Illusionen zu sein, können alle diese Bestrebungen nur entzogen werden durch den Hinweis auf die Tatsächlichkeit einer aus der Tiefe des geistigen Lebens aufsteigenden neuen Geistwelt in dem vorher bezeichneten

Sinn, deren Verwirklichung erst geistige Wesensbildung bedingt (213 ff.).

Das Welt- und Lebensbild, welches die Religion in dem bisher gekennzeichneten Sinne (als „universale") darbietet, ist großartig und erhebend; es behält aber infolge der „Undurchsichtigkeit der menschlichen Lage" schließlich doch etwas Unzureichendes und daher einen Mangel an abschließender Ueberzeugungskraft. Angesichts der tatsächlichen Unvollkommenheit alles Weltlichen und Menschlichen insbesondere auch hinsichtlich des moralischen Wesens, und der Unvermeidlichkeit von Schuld und Sünde erscheint es mehr wie der Auf- und Ausblick zu einem Ideal, betreffs dessen Verwirklichung sich keine endgültige tröstliche Gewißheit erreichen läßt. „Eine höhere Welt ist unverkennbar, aber in unserem Kreise scheint sie ungeheure Widerstände nicht so weit überwinden zu können, um zu einer positiven Entwicklung zu gelangen;" für die Verneinung (des Daseins jener Welt) ist zu viel, für die Bejahung zu wenig Vernunft vorhanden (300).

Daß nun aber die Bewährung des religiösen Bewußtseins nicht bei diesem Befangenbleiben im Zweifel sich bescheiden muß, ist begründet in der Wendung von der universalen zur „charakteristischen" Religion. Sie tritt heraus in der Tatsache, daß die Religion sich niemals als bloße Theorie, sondern stets als konkrete Lebensmacht zur Geltung gebracht hat, und zwar auf ihrer obersten Stufe eben in charakteristischen Formen, in denen allen sie die Gewißheit bedingt, daß innerhalb der gegebenen Gesamtwelt selbst „durch eine rettende Tat Gottes" eine neue Wirklichkeit begründet wird, eine Lebensgemeinschaft nämlich (ein „Reich Gottes") welche die an ihr Teilhabenden über das umfangende Gebiet der Verwicklungen sicher hinaushebt. Die Anfänge der

3*

einzelnen positiven Religionen sind nur Höhe- und Wendepunkte in dieser durchgreifenden Bewegung (336 f.). Es handelt sich dabei um die Erschließung einer solchen Tiefe im Innersten des Geisteslebens, wie sie auf der obersten Form dieser Entwicklung im Christentum als „Weltüberwindung" heraustritt und sich namentlich in dem Bewußtsein von der Höchstwertigkeit des Prinzips der Liebe an den Tag legt. „Die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes" (322). Damit ist aber dem Menschen selbst zugleich, nach innen wie nach außen, eine unermeßliche Aufgabe gestellt: das selbsttätige Ergreifen des im Innersten sich kundgebenden Göttlichen und im Aufbau der neuen Welt der Kampf gegen die alte. Das Leben erhält dadurch „in seinem Inhalt, wie in seiner Bewegung einen durchaus eigentümlichen Charakter, dessen Entwicklung zugleich eine Bestätigung der Tatsächlichkeit der ganzen Wendung bildet" (349). Denn ein solches Streben in der Erfüllung jener Aufgabe wäre nicht möglich, „wenn nicht der Mensch in seinem geistigen Sein zu einer innern Einheit erhoben wäre durch die Gegenwart einer absoluten Einheit". Das Festhalten daran schließlich doch bloß als die Folge einer Hartnäckigkeit des Naturtriebes anzusehen, geht nicht an. „Denn die Bejahung selbst hat als geistige Selbsterhaltung so viel Mühe und Arbeit, so viel Sorge und Not über den Menschen gebracht, daß vom Standpunkt des selbstischen Glücks sich weit eher eine Preisgebung des Lebens empfohlen hätte." Und diese Bewegung zu einer weltüberlegenen Innerlichkeit erstreckt sich aus dem Ganzen des Lebens auch in die einzelnen Gebiete. „Wo Wissenschaft, Kunst, Moral u. s. w. die eigene Aufgabe groß fassen, da empfinden sie die Seellosigkeit dessen, was das alltägliche Leben als Kultur, Glück

u. s. w. anpreist, da unternehmen sie einen Kampf um die Seele des Lebens.“ Und so gewiß jenes Streben, das Unvergängliche zu ergreifen und inmitten aller Bewegung festzuhalten, aufrecht erhalten wird gegenüber aller bloßmenschlichen Art, so gewiß ist ein ewiges Leben in uns wirksam, so gewiß stehen wir in überweltlichen Zusammenhängen (351 ff.). —

2. Wie aus dem Dargestellten erhellt, führt das Werk Euckens für die Wahrheit der Religion, theologisch gesprochen, eine Art „Beweis des Geistes und der Kraft“ und bildet so, wie dies geschieht, eine sehr nötige und wertvolle Ergänzung zu der jetzt vorwaltenden religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Forschung, für welche die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit betreffs der Substanz des religiösen Bewußtseins mehr nebensächlicher Natur ist. Wichtig ist namentlich, daß den von dorther gegebenen Untersuchungen betreffs der Entstehung des Religiösen aus naturhaften bezw. empirisch-psychologischen Faktoren der Hinweis auf die Bedeutsamkeit des Freiheitsmomentes an die Seite gestellt wird. Es wird im religiösen Prozeß ein durch alle empirische Tatsächlichkeit sich aufringendes „Geistleben“ aufgewiesen, welches überall als gegenwärtig sich hervortuend, doch zugleich für jedes Einzelbewußtsein hinsichtlich seines Daseins und Wertes mit Freiheit bejaht und vermittelst persönlicher Aneignung behauptet und fortgebildet zu werden beansprucht. Der Hinweis auf diesen Punkt ist zugleich der auf das wahre und eigentliche Problem im Wesen der Religion, das aber eben in ganzer Schärfe erst bei der Betrachtung der obersten Entwicklungsstufe desselben heraustritt.

Mit dieser Auffassung des grundlegenden Sachverhalts ist nun weiter gegeben, daß die Religion hier nicht vor-

wiegend als eine Summe transzendenter Ansichten gefaßt wird, die eines theoretischen Beweises bedürftig sind, sondern als eine aus dem natürlichen menschlichen Dasein (als der „ersten Lage") sich emporhebende und im Gegensatz zu ihr sich bewährende geistige Bestimmtheit, deren „Wahrheit" sich nicht in der Form einer Richtigkeit von Meinungen bekundet, sondern in der Unverkennbarkeit der Normalität, welche an dem damit gegebenen Lebensgehalt heraustritt. Der Wahrheitsbeweis hinsichtlich der Religion gründet sich im wesentlichen nicht auf das, was in ihr theoretisch behauptet, sondern in ihr und durch sie erlebt wird. Dem theoretischen Verfahren aber, an welches die Betrachtung vom religionsphilosophischen Gesichtspunkte aus doch immer gebunden bleibt, wird die Untersuchung insofern gerecht, als von dem Gesamtausblick über das Welt- und Geistesleben her gezeigt wird, daß und wie innerhalb und an der Hand des tatsächlichen Zusammenhangs und der erfahrungsmäßigen Entwicklung desselben ein solches normativen Charakter an sich tragendes geistiges Leben als der Höhepunkt jenes Prozesses sich in theoretischer wie in praktischer Hinsicht zu bewähren nicht umhin kann. Dabei ist nun aber ein Umstand von besonderer Bedeutung. Das religiöse Wesen erscheint als eine, und zwar als die oberste Stufe des vom Naturhaften aus zum Geistigen sich emporbildenden Weltlebens. Es zeigt aber im Unterschied von den voraufliegenden Stufen die Eigentümlichkeit, daß es das menschlich-geistige Leben schließlich doch nicht, wie jene, mit der dem Naturhaften eigenen Unausweislichkeit erfaßt und umgestaltet, sondern sich dem Geist als das Bild einer idealen Lebensgestaltung darbietet, die erst noch mit einem Akt des Willens und der Freiheit ergriffen und angeeignet sein will. Es bedarf zur Erreichung dieser Stufe für den Menschen

nicht, wie z. B. für Bildung, Gesittung, bürgerliches und soziales Wesen u. dgl. lediglich eines im Kulturprozeß sich bewährenden Wachstums, dem sich im Grunde niemand entziehen kann, sondern am letzten und höchsten Ende einer entgegenkommenden Tat von seiten des Geistes selbst. So erscheint es einerseits in den Entwicklungsprozeß des geistigen und Kulturlebens eingereiht und von ihm getragen, und andrerseits doch als etwas, was im wesentlichsten Punkte sich von ihm unterscheidet und aus dem gemeinsamen Charakter der aufsteigenden Stufenreihe im Prozeß der Entwicklung heraustritt. In den geistigen Gehalt und die Lebensbestimmtheit der voraufgehenden Entwicklungsstufen wird der Mensch im Fortgange und unter der Wirkung des Kulturlebens von selbst hineingezogen und gebildet. Das Religiöse aber, wie es auf der obersten Stufe und insbesondere im Christentum ihm entgegentritt, verlangt von ihm selbst erst in seinem Werte anerkannt und mit bewußtem Willen zu sich herangezogen zu werden. Die Frucht und der Segen der mit ihm gesetzten Lebensgestaltung wird dem Menschen erst zu teil auf Grund eines „Glaubens" an seine Wahrheit, — Glaube nicht im Sinne eines theoretischen Fürwahrhaltens bestimmter transzendenter Inhalte, sondern eines mit Freiheit erfolgenden subjektiven Anschließens und Einmündens der Persönlichkeit in eine ihr zunächst objektiv dargebotene neue Lebensbestimmtheit.

An diesen Sachverhalt nun möchte ich eine Betrachtung über das Verhältnis von Religion und Entwicklung anknüpfen, die darauf ausgeht, eine Ergänzung dazu und damit wieder eine Bekräftigung zu liefern.

3. Das Hervortreten des Geistigen in der Welt ist das Endergebnis eines Entwicklungsprozesses, dessen vorausliegende Stadien sich als naturhafte charakterisieren. Das

Geistige selbst aber, indem es als Ziel der Entwicklung auftritt, wächst doch nicht bloß aus der Natur hervor und über sie hinaus, sondern erkennt sich auch als dieses darüber hinaus Wachsende und damit eben als das Ziel der ansteigenden Entwicklung. Es erkennt damit sich selbst in gewissem Sinne von der Natur bedingt, setzt aber andrerseits die Natur als Inhalt seiner Erkenntnis, verleiht ihr in der Art seiner Auffassung ihr charakteristisches Gepräge als Objekt und gibt an Hand dessen weiter sich Rechenschaft darüber, daß es selbst, das Geistige, im letzten Grunde auch Prinzip der Natur sein muß, daß, um einen Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen, durch das Naturgebiet selbst hindurch eine „geistige Leiter" führt, d. h. daß sie eine Stufenreihe von Gestaltungs- und Lebensprozessen bildet, auf welcher der Geist zur Bewußtheit seines eigenen Wesens und seiner die Natur selbst überragenden Bedeutung heransteigt, — alles Einsichten übrigens, die uns seit Kant und der Spekulation des an ihn anschließenden deutschen Idealismus geläufig sind.

Eine bedeutsame Eigentümlichkeit aber in dem Verhältnis der obern zur untern Stufe dieses Entwicklungsprozesses verdient eine nähere Beleuchtung. Von unten her betrachtet zeigt er sich zunächst in der Form des eigenartigen Unterschieds zwischen dem Unorganischen und Organischen. Das Organische, indem es sich aus und über dem Unorganischen aufbaut, bringt damit ein Neues in den Bereich der Natur, das sich aus der mechanischen Gesetzmäßigkeit, welcher die letztere untersteht, nicht zureichend will erklären lassen. Auf der obersten Stufe des Organischen selbst ferner entfaltet sich das Seelische, mit dessen Hervortreten es sich als Bewußtseinsbetätigung kennzeichnet. Da nun ohne Frage in der Welt überhaupt sich nichts ent-

wickeln kann, dessen Bedingungen nicht irgendwie schon im Wesen und Grunde derselben vorhanden sind, so muß eine solche Bedingtheit oder Vorbedingtheit jedenfalls auch für das Hervortreten des Seelischen und des Bewußtseins an der bezeichneten Stelle angenommen werden. Mit seinem Dasein aber als Bewußtes innerhalb des Organischen bringt sich das Seelische innerhalb der Natur zur Anschauung und Auffassung wiederum als ein Neues und Eigenartiges, das als solches zugleich wenigstens in gewissem Grade über das Naturhafte hinausliegt. (Seine Superiorität gegenüber dem letzteren betätigt es in erster Linie dadurch, daß es sich als das die Natur Erkennende darstellt.) Das Seelische verhält sich demnach zum Organischen analog wie dieses selbst zum Unorganischen: es wächst aus ihm empor, sieht sich hinsichtlich dieses Emporwachsens daran gebunden und ist doch zugleich ein ihm Ueberlegenes.

Die hier aufgezeigte Analogie zwischen den beiden bis jetzt bezeichneten Entwicklungsstufen reicht nun aber noch eine Instanz weiter hinauf: sie besteht nämlich auch für das Verhältnis zwischen dem Seelischen und dem spezifisch Geistigen. Das Geistige (wie es namentlich auch in Euckens Darstellung sich kennzeichnet), wächst aus dem Seelischen heraus, sieht sich daran gebunden und weiß sich doch als etwas ihm Ueberlegenes, das sich darüber zu erheben begehrt und dies in gewisser Weise auch zu stande bringt. Wie im Unorganischen der Auftrieb zum Organischen, in diesem der zum Seelischen, so liegt im Seelischen der Auftrieb zum Geistigen.

Diese oberste Stufe der Entwicklung zeigt nun aber gegenüber den voraufliegenden Stufen eine besonders charakteristische Eigentümlichkeit. Das Emporwachsen vom Seelischen zum wahrhaft Geistigen nämlich geschieht nicht mehr in der

Form unausweichlicher Naturgesetzlichkeit; es zeigt sich vielmehr lediglich zunächst als Möglichkeit, die als solche Gegenstand der Erkenntnis ist, und demgemäß als eine dem Erkennen und dem Wollen sich darbietende Aufgabe. Nachdem der Entwicklungsprozeß es von unten her zum Auftreten von Bewußtsein gebracht hat, setzt er sich vermittelst desselben als Prozeß fort, aber mit dem Unterschied, daß er 1. sein eigenes Wesen (als Prozeß) selbst erkennt (das Ansichsein wird, Hegelisch gesprochen, zum Fürsichsein), und 2. daß er sich nicht mehr als ein „von selbst", d. h. mit Naturnotwendigkeit weiter aufwärts Gehendes betätigt, sondern seine eigene Fortsetzung als ein Ziel vor sich sieht, das mit Bewußtsein erkannt und mit bewußtem Wollen erstrebt werden muß, um tatsächlich und wirklich zu werden. Das suum esse conservare wird für den Entwicklungsprozeß aus einem blinden Trieb hier zur bewußten Aufgabe. Und das oberste Ziel, die Spitze und Krönung dieses ganzen vom Naturhaften in das Seelische hinein und weiter im Geistigen sich fortlebenden Aufstiegs heißt (im Euckenschen Sinne) Wesensbildung. Mit anderen Worten: Die Natur erkennt auf der obersten Stufe als ihr Wesen das Geistige; sie erkennt damit zugleich, daß sie, nachdem sie sich zum Seelischen „potenziert" hat, dieses Wesen im eigentlichen und höchsten Sinne erst erringen und behaupten muß. Und mit dieser Tatsache ist zugleich eine andere gegeben: die Entwicklung auf der obersten Stufe setzt sich fort und vollzieht sich lediglich an der Hand der Freiheit. Und der hier zur Wirkung kommende Freiheitsakt besteht in der Selbstbejahung der in das Licht des Bewußtseins getretenen Aufgaben der Wesensbildung, als des Guten. Die Entwicklung, die unterhalb der hier in Rede stehenden Stufe willenloser Prozeß war, tritt hier als

ein Gewolltes (bezw. Gesolltes) auf, und nur, sofern sie als dieses erkannt und erfaßt wird, kann sie als noch weiter fortgehender und ansteigender Prozeß bestehen.

Dieser Sachverhalt ist von besonderer Bedeutung. Er beweist, daß das Wesen der Entwicklung, das dem Begriffe der Freiheit von Haus aus zu widersprechen und zugleich ihn überflüssig zu machen scheint, vielmehr, wenn man das Wesentliche ihres Prozesses nur eben in seinem ganzen Verlauf und Umfang inbetracht zieht, ihn fordert. Denn zu ihrer Fortsetzung auf der obersten Stufe bedarf es von seiten des durch sie ins Dasein gesetzten erkennenden und wollenden Subjekts eines Erkennens dieses Weitergehens als einer Aufgabe, und damit bedarf es auch eines Entschlusses für den Menschen, sich dieser Aufgabe zu seinem Teile zu widmen.

In einer früher gegebenen Ausführung[1]) habe ich zu zeigen gesucht, daß der „Fortschritt der Menschheit" sich nicht in der Form eines willenlosen und unausweichlichen physischen und seelischen Naturprozesses vollzieht, sondern sich dem Menschen auf der Stufe der Kultur und Gesittung als eine Aufgabe darstellt, woran mitzuarbeiten jeder einzelne zu seinem Teile berufen ist; ferner daß das wirkliche Vorhandensein von Fortschritt innerhalb eines Kulturganzen davon abhängt, ob und inwieweit diese Aufgabe im Bewußtsein der Mitglieder desselben wirklich lebendig ist. Zu jener Darstellung kann nun als tiefergreifende Unterlage im Sinne des hier Ausgeführten noch der Gedanke hinzugenommen werden, daß der bezeichnete Fortschritt schon im Naturhaften und vom Naturhaften her beginnt und sich anbahnt, daß er aber da, wo wirkliches Kulturleben entwickelt ist, seine Weiterführung nicht mehr als Naturprozeß, sondern als eine mit sittlichem

[1]) S. o. S. 20 ff.

Bewußtsein erfaßte Aufgabe findet und ohne diese auf Freiheit beruhende Tat des sittlichen Selbstbewußtseins nicht möglich ist. Hiermit aber zeigt sich der „Fortschritt der Menschheit" im Grunde als nichts anderes, denn als eine konkrete Verwirklichung des allgemeinen Wesens der Entwicklung, und der Hinweis auf diese seine Eigentümlichkeit dient sonach demjenigen, was soeben über das Charakteristische jenes Wesens herausgehoben wurde, zur Bestätigung.

Was hat nun aber dieser Einblick in das Wesentliche der Entwicklung und insbesondere der Hinweis darauf, daß Entwicklung im ganzen und vollen Sinne schließlich nicht ohne die Mitwirkung von Freiheit möglich ist, für die Frage von der Wahrheit der Religion zu bedeuten? Es ist damit m. E. die Möglichkeit gegeben, den auf den Erweis jener Wahrheit gerichteten Erwägungen, und insbesondere den von Eucken selbst in dieser Richtung gegebenen Erörterungen noch eine s. z. s. grundlegende Schwelle unterzuziehen. Entwicklung, wie sie nunmehr in ihrem Wesen sich darstellt, erscheint nicht als ein indifferenter Prozeß der Veränderung oder einer lediglich durch Naturfaktoren bedingten allmählichen Vervollkommnung, sondern als ein Prozeß mit der Eigenschaft der „Zielstrebigkeit", jedoch in dem Sinne, daß das Ziel (als „Wesensbildung") im Geistigen und, sofern die Wesensbildung in der hier maßgebenden Bedeutung zugleich Weltüberwindung bedeutet, im Erfassen und Erleben eines „Ueberweltlichen" liegt. Damit aber ist im Weltprozeß, sofern dieser eben als Entwicklung auftritt, schon von vornherein der durchgehende Zusammenhalt durch ein einheitliches und zwar überweltliches Moment aufgewiesen. Es tritt heraus, daß in der zeitlichen und historischen Form der Entwicklung ein Ueberzeitliches und Ueber-

historisches, ein Ewiges und Göttliches beschlossen ist, dessen wesentliche erfahrungsmäßige Eigentümlichkeit sich darin an den Tag legt, daß es die Herausbildung von Persönlichkeit als Spitze und Krönung des im Naturbereich sich anbahnenden und aufsteigenden Lebensprozesses bedingt.

Die verschiedenen bedeutsamen Konsequenzen, die sich aus dieser Einsicht für die tiefergehende Auffassung des Gottesbegriffs (auch z. B. in Hinsicht des Gegensatzes von Theismus und Pantheismus) ergeben, sollen für die Zwecke der vorliegenden Erörterung nur in einer bestimmten Richtung noch ins Licht gestellt werden. In demjenigen, was sich soeben als das Wesen und die Eigenart der Entwicklung herausgestellt hat, liegt m. E. das eigentliche „Urphänomen" des Religiösen, d. h. diejenige Tatsache, worauf alles Andere in einem bestimmten Gebiete der Erkenntnis sich zurückführen, die sich ihrerseits selbst aber nicht weiter von etwas jenseits oder oberhalb ihrer Gelegenen ableiten, sondern nur als das, was sie ist und wie sie sich zeigt, feststellen läßt. Wir erkennen, daß auch das Göttliche sich für uns hervorbildet in Gestalt der Entwicklung, jedenfalls nur vermittelst ihrer sich menschlichem Bewußtsein offenbart, und außerdem daß der Abschluß und das Ziel dieser Entwicklung sich begründet im Wesen der Freiheit. Als drittes wesentliches Merkmal des hier in Rede stehenden Urphänomens aber kommt noch hinzu, daß Entwicklung auf allen Stufen das Aufbilden an einem Widerstande bedeutet. Dies ist wichtig zu bemerken namentlich deshalb, weil damit der Entwicklungsbegriff in unmittelbare Beziehung tritt zu dem Begriff des Lebens. Leben auf allen Stufen ist Selbstbehauptung durch Ueberwindung eines Widerstandes. Dies gilt schon vom Leben im rein physischen Sinne. Zu leben vermag ein Körper nur so lange,

als er vermöge der Beschaffenheit seiner Struktur die Fähigkeit hat, gegen die von der Umgebung kommenden Widerstände fortdauernd sich zu erhalten. Tod ist die Auflösung des Organismus unter der Uebermacht jener Widerstände. Auf diesen Sachverhalt hat übrigens auch Schopenhauer hingewiesen. Er erblickt das Wesentliche des Lebens in dem Beharren (und Behaupten) der Form bei beständigem Wechsel der Materie und weist hin auf den dauernden Kampf, den der lebende Organismus gegen die Menge der physischen und chemischen Kräfte unterhält, welche als „niedrigere Ideen“ für die höhere (die des Organischen) einen von dieser zu überwältigenden Widerstand darstellen[1]). Auch die moderne Biologie hat, wenigstens bei Herbert Spencer, diesem Gedanken ihrerseits Rechnung getragen. Die Struktur eines lebenden Organismus muß, nach Spencer, eine Anordnung der Kräfte zeigen, wobei „allen Kräften, denen das (organische) Aggregat unterworfen ist, die Wage gehalten wird“; es findet darin „eine beständige oder periodische Ergänzung von Kräften statt, welche durch ihre Größe, ihre Richtung und ihre Beschaffenheit hinreichen, den Kräften Widerstand zu leisten, welche der Organismus dauernd oder periodisch auszuhalten hat“[2]). Auch hinsichtlich dieses Punktes nun tritt die im Vorigen am Wesen der Entwicklung aufgezeigte Eigentümlichkeit heraus, der Umstand nämlich, daß, was unten (im rein Naturhaften) als blind d. h. unbewußt waltender Prozeß sich betätigt, nach oben hin, im Reiche des Bewußtseins, sich als Aufgabe darstellt. Auch das bewußte Geistesleben kennzeichnet sich, wie jeder aus eigener (sittlicher u. a.)

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. I, S. 173 f.
[2]) Prinzipien der Biologie (Stuttgart 1876) S. 471, 473.

Erfahrung weiß, als eine fortdauernde Ueberwindung von Widerständen. Da wir nun auch dem in der Welt waltenden göttlichen Prinzip keinen höhern Begriff und Wert beizulegen vermögen, als welchen wir in dem Begriff des **Lebens** zum Ausdruck bringen, so muß für uns auch hinsichtlich des Wesens jenes Göttlichen die Tatsache zu Recht bestehen, daß es aus sich selbst heraus die Entwicklung, damit aber auch die für das Wesen und die Eigenart dieser unumgänglichen Widerstände bedingt, an denen und kraft deren jene sich zu vollziehen nicht umhin kann.

Der Hinweis hierauf ist für die religionsphilosophische Betrachtung von besonderer Bedeutung namentlich auch deshalb, weil daraus eine Erkenntnis sich gewinnen läßt betreffs der letzten Haupt- und Kernfrage des religiösen Bewußtseins, der Frage von Wesen und Bedeutung des **Uebels** und des **Bösen**. Ehe ich aber zum Schluß hierauf eingehe, mögen zu dem Bisherigen noch zwei ergänzende Bemerkungen ins Licht gesetzt werden.

4. Die eine derselben betrifft die Frage, wie sich unter dem aufgezeigten Gesichtspunkt hinsichtlich des Wesens der Entwicklung das Verhältnis von **Moral** und **Religion** darstellt. Zu ihrer Beantwortung ist zunächst hinzuweisen auf den bekannten Unterschied in der Wertung des Moralischen selbst, demzufolge dasselbe entweder im eudämonistischen oder aber im spezifisch ethischen (idealistischen) Sinne, wie er in der Neuzeit in ganzer Schärfe zuerst wieder bei **Kant** hervortrat, gefaßt wird. Bei dem Hinblick auf diese Verschiedenheit ist zunächst einleuchtend, daß zu dem Gedanken der Entwicklung als einer **Aufgabe** das Moralische rein eudämonistisch gefaßt keine innere Beziehung hat. Denn es erscheint in dieser Auffassung überhaupt nicht als Zweck an sich, sondern als Mittel zum Zweck, nämlich zu dem der

individuellen und der allgemeinen Wohlfahrt. Diese aber, in absolutem Sinne genommen, und Entwicklung schließen sich aus. Entwicklung ist immer Kampf, Ueberwindung von Widerstand, Wohlfahrt aber Behagen, d. h. das Gefühl, daß man von keinem Widerstand behelligt wird, Gefühl nicht des Aufringens, sondern der Ruhe. Für das Moralische dagegen im Sinne des ethischen Idealismus ist der Begriff der Entwicklung, als Aufgabe gefaßt, gerade das treibende Prinzip seines Wesens; es ist, wie namentlich bereits Fichte gezeigt hat, nichts Anderes und Geringeres als das beständige Auf- und Weiterstreben nach dem Ideal und hat deshalb gerade sein Wesen in der nie abreißenden Arbeit an den gegebenen Widerständen.

Ich habe nun bereits früher[1]) darauf hingewiesen, daß die Wurzel des Moralischen im Sinne des ethischen Idealismus und die der obersten Stufe des Religiösen eine und dieselbe ist. Dieser Nachweis gründet sich auf die Einsicht, daß in der Persönlichkeit in ihrer Bezogenheit auf die Welt sich der Gegensatz und die Wirksamkeit eines passiven oder heteronomen und eines aktiven oder autonomen Moments zur Geltung bringen. Die Persönlichkeit gegenüber der Welt als dem einheitlichen und umfassenden Ganzen hat und weiß sich einerseits als deren Produkt und integrierenden Teil und andrerseits doch als etwas von ihr spezifisch Verschiedenes und u. A. ihr gegenüber Eigenartiges und Selbständiges. Jene gemeinsame Wurzel des Moralischen und Religiösen auf den beiderseitigen obersten Stufen liegt nun (zufolge dieser Unterscheidung) darin, daß das autonome Moment im Wesen der Persönlichkeit das Uebergewicht über das heteronome gewinnt und zwar unter der Wirkung des Glaubens an das

[1]) Lehrbuch der Religionsphilosophie (1893) S. 170 f., 246 ff.

Bestehen eines höchsten idealen (im Grunde der Sache überweltlichen) Wertes. Sofern nämlich die Persönlichkeit sich selbst als etwas Eigenartiges, für sich selbst und die Welt mit eigenem Lichte Leuchtendes nicht umhin kann zu wissen und zu erleben, lebt in ihr das Bewußtsein, ihrerseits der Welt etwas geben zu können, und in unmittelbarem Zusammenhang damit das Bestreben, ihr eigenes Wesen dem Umgebenden aufzuprägen und die in ihr selbst wirksamen theoretischen und praktischen Inhalte, insbesondere die Wertbegriffe, dort zur Anwendung und damit zur Verwirklichung und Bestätigung zu bringen. Als das mit Bewußtsein und Freiheit vollzogene Festhalten an der Ueberzeugung von der Existenz eines solchen Wertes kennzeichnet sich die religiöse Seite des betreffenden Sachverhalts, und in engster Verbindung hiermit zeigt sich das Moralische als das Leben und Wirken im Sinne der Verwirklichung jenes Wertes, eine Betätigung, kraft deren das Handeln, unbeschadet seines Einbezogenseins in das Weltliche, sich für die Persönlichkeit zur stetig fortgehenden Selbst- und Weltüberwindung gestaltet. Unter dem neuen Gesichtspunkt, wie er in dem Vorliegenden (§ 3) aufgezeigt ist, erscheint derselbe Sachverhalt in folgender Fassung des Gedankens. Das Moralische als ethischer Idealismus ist das Handeln unter der Wirkung der Einsicht, daß das Ziel der menschlich-geistigen Entwicklung (die „Wesensbildung") nicht lediglich durch den ansteigenden Naturprozeß erreicht wird, sondern als eine über diesen hinausliegende, mit Freiheit zu erfassende Aufgabe sich darstellt. Die eigentliche Bedeutung des moralischen Handelns in diesem Sinne liegt nicht in seiner Beziehung zur Wohlfahrt. Vielmehr: der Handelnde soll und will zu seinem Teile die auf einen obersten Wert gerichtete Entwicklung ihrem Ziele näher zu bringen suchen,

indem er die in jener Richtung vorhandenen Widerstände überwinden hilft. Die spezifisch religiöse Seite des Verhältnisses aber tritt heraus in der Tatsache, daß man durch ein Handeln in diesem Sinne sich in den Dienst des in der Welt sich bekundenden Göttlichen gestellt findet und mit Freiheit und Bewußtsein sich diesem Dienst unterzieht.

Die andre hier sich nahe legende Bemerkung bezieht sich auf die geschichtliche Entwicklung des Religiösen selbst, doch muß an dieser Stelle ein kurzer Hinweis auf die betreffenden Gedanken genügen. Innerhalb der Gesamtentwicklung des Welt- und Kulturlebens tritt als eine bestimmte Seite derselben die Religion hervor auf der obersten Stufe des Naturhaften, d. h. auf der des Seelischen, und erhebt sich von da zu der des spezifisch Geistigen. Und für diesen besonderen Faden in dem Geflecht der allgemeinen Welt- und Geistesentwicklung gilt dasselbe was für das Wesen der Entwicklung überhaupt maßgebend ist: auf der obersten Stufe und eben erst auf dieser wird der Entwicklungsprozeß sich seines Zieles und damit seiner Aufgabe bewußt. Für die historische Entwicklung des Religiösen bedeutet das: ihre unteren Stufen sind noch wesentlich Naturprozeß. In den Naturreligionen und zu einem guten Teil auch in den sog. Gesetzes- oder Moralitätsreligionen sind die Vorstellungen über Götter oder Gottheit, sowie über das Verhältnis des Menschen zu diesen, für den Menschen selbst in der Hauptsache Wirkungen der von der Umgebung (von Natur- und Gemeinschaftsleben) her ihn bestimmenden Eindrücke, von denen aus ein autonomes Wesen der Persönlichkeit im Denken und Wollen erst allmählich sich anbahnen lernt. Erst auf der obersten Stufe, also der der „Erlösungsreligion" ist auch im religiösen Prozeß dem Menschen das geistige Auge aufgegangen, das ihn erkennen

läßt, daß die Erhebung über das Naturhafte, also in letzter Instanz die geistige Wesensbildung und das mit ihr gesetzte Verhältnis zum Göttlichen ein Ziel ist, das mit Freiheit erstrebt werden soll.

5. Zum Abschluß dieser Betrachtungen komme ich nun auf das, was aus der vorhin dargelegten Einsicht in das Wesen der Entwicklung hinsichtlich des „Problems der Theodicee" sich mir zu ergeben scheint.

Auch die oberste Stufe des Lebensprozesses, das Geistige, ist, wie wir sehen, Ueberwindung von Widerstand, und zwar so, daß diese Ueberwindung (zur Verwirklichung des Guten) vermittelst des Vermögens der Freiheit (als dauernder autonomer Entschluß der Persönlichkeit) zu stande kommt. Geistiges Leben und Freiheit setzen sich in dem hier bezeichneten Sinne gegenseitig voraus. Das Leben erscheint als das Mittel und die Unterlage für die Betätigung der Freiheit, und diese andrerseits als das Mittel und die Voraussetzung für die Bewährung geistigen Lebens. Von diesem Sachverhalt aus ergibt sich ein Einblick in die Tatsächlichkeit und zugleich in die Beschaffenheit und das Wesen des Uebels und des Bösen.

Was zunächst den Begriff des Uebels betrifft, so ist augenscheinlich, daß sein Dasein in eins fällt mit der Existenz des Widerstandes, an dessen Ueberwindung sich das Leben als geistiges zu erweisen hat. Die Frucht des Lebens in diesem Sinne besteht in der Verwirklichung bestimmter oberster Werte, die zugleich als höchste geistige Güter sich darstellen. Neben und gegenüber diesem Ziele erscheinen die Widerstände, welche sich von der „ersten Lage" her ihrer Erreichung entgegenstellen, als das Uebel, eben weil und sofern sie die Verwirklichung des Guten hintanhalten. Da nun aber andrerseits ohne die Ueberwindung

von Widerstand das geistige Dasein sich nicht als Leben im wahren Sinne erweisen würde, so zeigt sich das Uebel (im Sinne von Widerstand) als die Voraussetzung und unumgängliche Bedingung für das Dasein von Leben auch im geistigen Sinne dieses Wortes. Die „Rechtfertigung" des Uebels liegt hiernach darin, daß es die Voraussetzung und Bedingung bildet für das Dasein von Leben. Auch der Begriff eines „ewigen Lebens" muß unter der Vorstellung dieser Voraussetzung gehalten werden. Denn wenn man darunter nicht lediglich das belanglose Wesen einer zeitlich unendlichen Fortdauer, (in der an und für sich kein Wert liegt), verstehen will, so kann ewiges Leben nur ein Leben im Ewigen bedeuten, d. h. eine Entwicklung, der es wesentlich und eigentümlich ist, bestimmte absolute Werte fortdauernd zu verwirklichen, so daß sie, Widerständen gegenüber, aufrecht erhalten und praktisch zur Geltung gebracht werden. Es muß als zum Wesen des Ewigen gehörig anerkannt werden, daß es sich in und aus einem Veränderlichen und „Zeitlichen" zur stetig durchgreifenden Bewährung und Verwirklichung bringt, wie sich uns dies am erfahrungsmäßigen Charakter der gegebenen Wirklichkeit als Entwicklung im Vorigen kenntlich machte. In diesem Sinne ist das Teilhaben am Ewigen zugleich ein Teilhaben am göttlichen Leben. Das Leben aber in diesem Sinne ist höchstes Gut und höchster Wert in einem. Es ist das, was sein soll, d. h. was sich überall erst zum wirklichen Dasein emporbildet und fortgehend in solchem Emporbilden (an der Hand der Freiheit) begriffen ist. Im Lichte dieser Betrachtung erscheint dann das Uebel als das was nicht sein soll, m. a. W. was den die Betätigung jenes Lebens hervorrufenden Widerstand abgibt, der fortgehend überwunden wird. Das Sollen setzt immer ein Etwas voraus

dessen Tatsächlichkeit nicht als letzter Wert angesehen werden darf, aber mit dem Bestehen eines solchen Wertes seinerseits selbst zugleich notwendig gesetzt ist, weil ohne dieses sein Gesetztsein eine Verwirklichung desselben vermittelst eines Lebens und einer Entwicklung nicht möglich wäre.

Das Dasein des Uebels gründet nach alledem in letzter Instanz darin, daß es unzertrennlich ist vom Dasein des Wertes und dem Bestehen der auf seine Verwirklichung gerichteten Aufgabe[1]). Das Verständnis für das Wesen des Bösen ergibt sich nun (soweit wir in diesem Grenzgebiet unseres Denkens überhaupt zu sehen vermögen) in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Betrachtung aus der Reflexion auf die Tatsache, daß die Bekundung und Bewährung des geistigen Lebens als Entwicklung (im Sinne der Verwirklichung oberster Werte) auf dem Dasein von Freiheit beruht. Freiheit wäre nicht das, was ihr Begriff sagt, wenn sie bloß als das Vermögen erschiene, das Ziel der obersten Stufe des geistigen Lebens (die Wesensbildung) zu erblicken und zu ergreifen, und nicht auch das, sich dem Ergreifen und Verwirklichen jenes Zieles entgegenzustellen, es mit Bewußtsein von sich abzuweisen und theoretisch und praktisch auf dem Standpunkt der durchgängigen Naturbedingtheit auch für das Geistige zu verharren. Mit dieser letzteren Fähigkeit aber ist weiter die Möglichkeit gegeben, das neue Leben, das als geistiges Ziel und Ideal hervorgetreten ist, auch als das Nichtseinsollende zu behandeln und mit Bewußtsein das sich emporbildende Neue zu Gunsten der alten Weltbedingtheit niederzuhalten und an seiner Bewährung zu behindern. Dieses Verhalten bezeichnet in schärfster Fassung der Begriff des Bösen. Ob das Böse

[1]) Vgl. a. Glogau, Vorlesungen über Religionsphilosophie (Lpz. 1898) § 60.

in diesem ausgeprägtesten („satanischen") Sinne (als bewußte Bekämpfung des als wirklich anerkannten göttlichen Daseins und Lebens selbst) wirklich irgendwie in der Welt tatsächlich wird oder jemals geworden ist, mag dahingestellt bleiben. Es existiert aber, mehr oder minder dem angenähert, überall da, wo die mit dem Auftreten des neuen Lebens gesetzten Forderungen und Zustände zu Gunsten des Alten, des Weltumfangenseins, der Diesseitigkeit oder wie man das sonst nennen will, auch ohne jene bewußt-prinzipielle Stellungnahme gegenüber dem Heiligen und Ewigen, aus irgend welchen von der „Weltlichkeit" her wirksamen Gründen mit Freiheit bekämpft werden. Das Dasein des Bösen gibt so gleichsam die Probe für die Richtigkeit der Ansicht vom Dasein der Freiheit.

Aus alledem ergibt sich: Ist das Uebel (als Widerstand) die notwendige Voraussetzung des Lebens, so ist das Böse eine Konsequenz des Wesens der Freiheit. Es erhellt daraus, daß die Begriffe des Uebels und des Bösen schärfer auseinander gehalten werden müssen, als es gelegentlich in den auf sie bezüglichen Betrachtungen geschehen ist. Das Uebel in dem hier bestimmten Sinne ist eine unumgängliche Tatsächlichkeit für das Leben; das Böse aber erscheint lediglich als eine dem Wesen der Freiheit anhängende, mit ihm gesetzte Möglichkeit. Das Uebel gehört notwendig zum Leben; die Gabe der Freiheit aber führt nicht notwendig zum Bösen, denn sie wäre sonst nicht, was sie ist, nämlich eben die Freiheit.

Die Aufeinanderbeziehung dieser beiden Gesichtspunkte endlich ergibt noch eine Folgerung in Hinsicht des Praktisch-Religiösen. Sofern der Mensch erkennt, daß das Uebel (als Widerstand) für das Leben ein Erfordernis ist, und zugleich in sich die Möglichkeit hat und weiß, sich mit Frei-

heit zur Ueberwindung des Widerstandes und damit zum Emporkommen im geistigen Leben zu entschließen, sieht er sich unter der beständigen Anmahnung von seiten der Aufgabe, das „Uebel" eben nicht als Uebel, sondern (durch sein Handeln) als Gut zu betrachten und zu verwerten und, indem er sich in den Dienst dieser Aufgabe stellt, so viel an ihm liegt, die Möglichkeit des Bösen (in dem oben bezeichneten Sinne) an ihrem Wirklichwerden zu verhindern.

Mit der Erkenntnis dieses Sachverhalts ferner sind wir zugleich hinaus über den hergebrachten Gegensatz der optimistischen und pessimistischen Weltauffassung. Denn wir sind inne geworden, daß das Urteil darüber, ob die Welt im Grunde und im großen Ganzen als gut oder als schlecht anzusehen sei, von unserm eignen Verhalten zu der Welt selbst mit abhängt, nämlich davon, wie wir uns vermittelst unsrer Freiheit angesichts der im Vorstehenden nachgewiesenen Aufgabe entschließen.

Naturmacht und Menschenwille[1]).

1. Um das Paradoxe, was unstreitig im Wesen des Menschen als der obersten Naturstufe liegt, recht deutlich zu erkennen, braucht man nur auf den Gegensatz zu blicken, der sich auftut zwischen dem, was er im Verlauf der Kultur aus sich gemacht hat, und der unerschütterten Abhängigkeit, worunter er dabei doch allezeit von bestimmten Bedingungen seiner eigenen und der umgebenden Natur gehalten wird, insbesondere unter dem Einfluß von Luft, Wärme, Nahrung und Schlaf. Das erhabenste Wollen, das idealste und durchdringendste Denken, das machtvollste, größtgeartete Handeln muß unerbittlich versagen, sobald auch nur einer der genannten Faktoren ihm dauernd entzogen ist. Das menschliche Leben, im hergebrachten Sinne dieses Wortes, ist letzthin nichts anderes als ein Abfinden mit dieser Tatsache, ein Vorkehren und Sorgen um die stetige Erhaltung und den ungestörten Zugang jener Bedingungen, also im Grunde ein beständiges Abwehren und Hinausschieben des Todes, dem man schließlich doch nicht entgehn kann. Alles wenigstens, was im Leben tatsächlich sich darüber erhebt, will der Sorge um die Kontinuität der Existenzbedingungen immer erst abgerungen werden. Die Abhängigkeit des Menschen von ihnen ist trotz aller Kulturentwicklung im Grunde bei ihm dieselbe geblieben, wie beim Tier. Auch

[1]) Erweiterter Vortrag.

die Fortschritte auf dem Gebiete der Technik haben jene Uebermacht nur scheinbar zurückgedrängt. Denn alle daher kommenden Erleichterungen hinsichtlich der materiellen Unterlagen und Bedingungen unseres Lebens sind schließlich doch nur Vorkehrungen gegen unzeitige und unzeitgemäße Wirkungen jener Mächte, und zwar solche, die selbst nur unter sorgfältiger Beobachtung ihres Daseins und ihrer Wirkungen erreicht werden konnten.

Der Gegensatz, worin diese Abhängigkeit und man darf sagen Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der Natur zu der andern Seite seines Wesens, nämlich zu der Fähigkeit zunehmender Vergeistigung und Erhabenheit über die Natur steht, erscheint noch greller, wenn man nicht bloß auf diese dauernd wirkenden Naturgebundenheiten des menschlichen Geisteslebens blickt, die schließlich doch auch wenigstens immer wieder dazu dienen, es im Gang zu halten und zu stärken, sondern auf die großen und erschreckenden Vorgänge im Naturlauf, auf die dort jeweilen auftretenden Revolutionen und Katastrophen, nicht minder aber auch im Hinblick auf die scheinbar kleinen und kleinlichen „Zufälligkeiten", die dort ihr Spiel treiben und dem geistigen Leben oft genug in den Weg treten und ebenso wie die großen Ereignisse gelegentlich rücksichts- und erbarmungslos die hier waltenden oder sich anbahnenden Werte vernichten. Gott läßt, nach einem Worte der Schrift, seine Sonne aufgehn über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte. Diese Unparteilichkeit der von ihm ins Dasein gerufenen Natur reicht aber noch weiter, als uns erfreulich und tröstlich ist: sie läßt auch Vulkane und Erdbeben ausbrechen mit ihren verheerenden Wirkungen über Gute und Böse, und je nach Gelegenheit Hungersnot, Pest u. dgl. über Gerechte und Ungerechte. Die Natur ist m. a. W. in dem unerbittlichen

Zusammenhange ihrer Geschehnisse gleichgültig und unfügsam gegen die vom Bewußtsein des Menschen, insbesondere auch die von seinem sittlichen Bewußtsein gesetzten Unterschiede und Zwecke. Ein Schiffbruch oder die Ungunst eines fremdländischen Klimas rafft jeweilen auch die zu den edelsten humanitären Zwecken Ausgesandten noch vor oder im Beginn ihrer Wirksamkeit hinweg. Aufblühende Talente oder geniale Naturen unterliegen oft genug vorzeitig Epidemien oder vererbten schädlichen Keimen ihrer körperlichen Organisation.

Tatsachen dieser Art haben von jeher dazu beigetragen, gegenüber den Inhalten des idealistischen und optimistischen Denkens über die Welt ein andauerndes Problem aufzubauen, das von seiner Gewichtigkeit und von dem Schatten, den es schließlich über jede Art von Weltanschauung zu werfen nicht umhin kann, nichts eingebüßt hat durch den Umstand, daß man es in der Regel wegen der Schwierigkeit seiner Bewältigung an das äußerste Ende der methodisch-philosophischen Weltbetrachtung hinausrückte, um es dann meistens in mehr oder weniger ausdrücklicher Weise, zusammen mit der allgemeinen Frage vom Grunde des Uebels und des Bösen für unlösbar zu erklären.

Das sog. Problem der Theodicee aufzurollen liegt nicht in der Absicht unsrer Erwägungen. Von den beiden Hauptfragen, die darin enthalten sind, nach dem Ursprung des Uebels und dem des Bösen, die beide, wie ich anderwärts[1]) gezeigt habe, bestimmt auseinander gehalten sein wollen, lassen wir die letztere hier auf der Seite und beschränken uns hinsichtlich der ersteren auf den Gesichtspunkt, zu untersuchen, was etwa, zunächst vom Standpunkt der Erfahrung aus, sich heranbringen läßt zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung (im positiven oder negativen Sinne)

[1]) s. o. S. 54.

die gegenüber den geistigen Strebungen und Bedürfnissen des Menschen unleugbare Unfügsamkeit der Natur für das menschliche geistige Leben selbst besitzt.

2. Zum Beginn dieser Erwägung muß vor allem eine Tatsache deutlich erfaßt und hinsichtlich ihrer Bedeutung gewürdigt werden: Die anscheinende Unfügsamkeit der Natur ist im Grunde der Sache nichts anderes als ihre Gesetzmäßigkeit, also die Unverbrüchlichkeit der in ihr waltenden Grundverhältnisse und Normen des Geschehens. Und diese Eigenschaft der Natur, die unsern unmittelbaren Wünschen und Unternehmungen so oft wider den Strich geht, ist doch andrerseits das unausweichliche und immer bereitstehende Mittel zur Verwirklichung unsrer Ideen, zur Ausführung unsrer Pläne und überhaupt zu unserm Vorwärtskommen sowohl als Einzelne wie als Gattung; das Emporstreben und die Entwicklung der Menschheit hat sich in materieller wie in geistiger Beziehung vermittelst ihrer vollzogen. Ohne diese Gesetzmäßigkeit der Natur, worin sowohl ihre Unbeugsamkeit gegenüber menschlichem Willen, wie auch ihre Berechenbarkeit und Benutzbarkeit für diesen beschlossen ist, gäbe es für den Menschen keine Kultur und keine Höherbildung des Geisteslebens. Man denke sich die Natur ohne diese Eigenschaft, also wie jeweilen im Märchen fügsam dem subjektiven Belieben und Bedürfnissen jedes Einzelnen unterworfen. Der Mensch hätte dann nie den Widerstand, der in jener Gesetzmäßigkeit liegt, zu fühlen bekommen und deshalb auch nie den Antrieb gehabt, sich durch ihre sachgemäße Benutzung aus dem Druck, den sie von vornherein über ihn ausübt, herauszubringen. Er wäre in einem Zustand kindlicher oder wenn man will tierischer Behaglichkeit und Bequemlichkeit verharrt und nie Mensch im vollen Sinne geworden. Oder vielleicht wäre auch unter

solchen Voraussetzungen jene Behaglichkeit nur Schein gewesen. Denn auch die nachgiebigste Natur wäre nicht imstande, den etwa zu gleicher Zeit und für den gleichen Ort sich direkt entgegenstehenden Wünschen einzelner gleichzeitig gerecht zu werden, während die Natur, wie wir sie tatsächlich haben, die gesetzmäßige nämlich, für das sachgemäße Wünschen und Bestreben des Menschen, d. h. für dasjenige, welches mit dieser ihrer Gesetzmäßigkeit in Uebereinstimmung steht, immer zu haben ist.

Aber besinnen wir uns genauer. Die Voraussetzung selbst, woraus wir soeben eine nachteilige Konsequenz hinsichtlich der Entwicklung der Menschheitsgestaltung zogen, ist an sich undenkbar. Die auch nur gedankliche Setzung einer in dem bezeichneten Sinne nachgiebigen Natur will sich nicht durchführen lassen, auch dann nicht, wenn sie nicht als gegen jeden beliebigen Wunsch des Menschen, sondern nur gegen die auf das Gute gerichteten als willfährig gedacht wird. Wäre es der gute Wille schon als solcher, der unbedingt Macht über sie hätte, so würden ihre Wirkungen oft noch viel schädlicher herauskommen als sie es anhand ihrer tatsächlichen Gesetzmäßigkeit tun. Denn der Wille an sich kann gut, das Gewollte aber trotzdem schädlich sein, wenn dem guten Willen nicht auch von vornherein die erforderliche Einsicht zu Gebote stand. Versuchen wir aber eine Natur zu denken, die sich nur da fügsam zeigt, wo nicht nur scheinbar, sondern wirklich Gutes gewollt wird, so haben wir unversehens den Begriff der Natur aufgehoben und ihm den einer Geistigkeit, nämlich den einer oder der Gottheit untergeschoben, denn wir haben ihr dann bereits eine Art nicht bloß von Allmacht, sondern auch von Allwissenheit beigelegt. Der Naturbegriff selbst zerrinnt uns so unter den Händen.

3. Die Widerstände, die auf Grund der Gesetzmäßigkeit der Natur sich menschlichem Wünschen und Streben aller Orten entgegenstellen und erst überwunden werden müssen, pflegen wir unter dem Begriffe des Uebels zusammenzufassen. Das Uebel im Unterschied vom Bösen (das nicht auf Natur, sondern auf einer Eigenschaft des menschlichen Willens beruht) ist im Allgemeinen die Summe der aus der Unfügsamkeit d. h. (im Grunde) der Gesetzmäßigkeit der Natur für den Menschen und sein Bestreben entspringenden Widerstände und Hindernisse. Sie werden ungeachtet der Normalität ihres Daseins (die eben in jener Gesetzmäßigkeit wurzelt) als Uebel empfunden und zwar hauptsächlich deswegen, weil sie auch dem an sich berechtigten Wollen und Streben des Menschen aller Orten als Erschwerungen, Vereitelungen, überhaupt als negative Instanzen in den Weg treten. Nicht bloß das Gute, sondern auch das sogen. Uebel ist die Wirkung der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit in der Natur. Aber dadurch eben erweist es sich, wenn wir etwas tiefer in den Sachverhalt hineinblicken, letzten Endes selbst als ein Gut, insofern nämlich, als es den Widerstand abgibt, der überall erst zu überwinden ist, und ohne den Leben weder im physischen noch im geistigen Sinne des Wortes bestehen kann [1]). Schon das körperliche Leben ist ein fortgehendes Ueberwinden von Widerständen, und daß das geistige, sofern es diesen Namen wirklich verdient, ein stetiges Aufringen und Ankämpfen gegen umgebende physische und geistige Widerstände bedeutet, weiß jeder, der tatsächlich ein solches Leben besitzt, aus eigner Erfahrung. Der Höhepunkt dieser Art des Lebens, nämlich der sittliche Wille zum Guten, wird endgiltig erst dadurch bewährt, daß er sich auch Widerständen gegenüber

[1]) Vgl. o. S. 45 f.

durchsetzt und von vornherein entschlossen ist, sich gegen auch diese zu halten d. h. auch um des Guten willen zu leiden. Und solcher Widerstand mit seinem Leiden kommt von Seiten der Natur nicht bloß in Gestalt anderer Menschen, sondern auch von Seiten der Natur im Ganzen. Es gilt da gelegentlich nicht bloß Mißverständnisse, Verdächtigungen und Verfolgungen, sondern auch Hunger und Durst, Hitze und Kälte zu überwinden oder zu ertragen. Würde der „gute" Wille durch die Natur immer von selbst verwirklicht, die Ausführung des Bösen aber durch sie von vornherein unmöglich gemacht, so gäbe es tatsächlich überhaupt keinen Willen, der auf das Prädikat des Guten Anspruch hätte. An die Stelle des Unterschieds von Gutem und Bösem träte lediglich der von Möglichem und Unmöglichem. Auf Grund dessen dagegen, daß die Gesetzmäßigkeit der Natur dem Guten und dem Bösen gegenüber von Haus aus neutral ist und beiden zu Gebote steht bezw. beiden Widerstände entgegensetzt, die überwunden sein wollen, bleibt der ethische Unterschied im Wollen und Handeln in ganzer Schärfe aufgerichtet und damit namentlich auch der Pflichtbegriff, sofern die Pflicht als dasjenige sich darstellt, was man auch gegen Widerstände durchsetzen soll.

4. Wir vermögen nach alledem einzusehn, daß der Eigensinn der Natur d. h. ihre stetige Gesetzmäßigkeit, sofern sie sich als Widerstand bekundet, für den Menschen ein Gut bedeutet, und zwar sogar in dem Sinn, daß sie ihm für die Entwicklung seines geistigen Lebens unentbehrlich ist. Wie aber da, wo die Naturmächte sich nicht bloß als überwindliche Widerstandskräfte zeigen, sondern als erbarmungslose Vernichter menschlichen Daseins und Strebens im Einzelnen wie im Großen, ohne Rücksicht darauf, wie viel Schönes, Hohes und Großes sie neben Gleichgültigem, Nied-

rigem und Schlechtem in den Untergang reißen? Und solche Wirkungen werden nicht nur von der äußren Natur in plötzlichen Katastrophen herbeigeführt, sondern noch viel häufiger von Seiten dessen, was im Menschen selbst als Naturmacht, insbesondere als Leidenschaft waltet, wie wir das je und je in Gestalt von Kriegen, Aufständen u. dgl. vor Augen hatten und noch haben. Die Natur (außerhalb und innerhalb des Menschen) wirkt auch hier gesetzmäßig, aber ihre Gesetzmäßigkeit ist dabei in der Regel in ihren weitgreifenden Verzweigungen nicht zu berechnen, und ihre Wirkungen sind deswegen auch für den menschlichen Willen unabwendbar. Die große und letzte Frage, die hierzu hervortritt, geht dahin: wie verträgt sich dieser Sachverhalt, über den wir uns im gewöhnlichen Flusse des Lebens so gern hinwegtäuschen lassen, und woran wir doch immer wieder oft unerwartet und schreckhaft erinnert werden, mit der uns immer naheliegenden Voraussetzung einer in der Welt und insbesondere über den Menschen waltenden Vorsehung und zu deren Glauben an die Bestimmung des Menschen zum unentwegten Streben und Weiterstreben im Guten? Läßt er dieses alles nicht doch letzten Endes als Illusion erscheinen? Oder in mehr empirischer Fassung der Frage: Wie stellt sich die Tatsache der großen, allverheerenden Naturkatastrophen zu der Annahme, daß das menschliche Wesen eine Entwicklung hat und sich, auf der Kulturstufe, mit Bewußtsein als zu bestimmten physischen und geistigen Zielen der Entwicklung berufen anerkennt? Steht nicht die in den bezeichneten Tatsachen hervortretende Indifferenz oder Rücksichtslosigkeit der Natur gegenüber menschlicher Entwicklungsfähigkeit im grellen Widerspruch zu der Annahme einer menschlichen Bestimmung?

Wir müssen hier, anknüpfend an den Begriff der Ent-

wicklung, zunächst darauf hinweisen, daß auch schon die Naturdinge (im Bereiche des Organischen) ein bestimmtes Ziel der Entwicklung erreichen, wenn auch ohne selbst ein Bewußtsein von diesem Sachverhalt zu haben. Das Bewußtsein selbst vom Vorhandensein der Entwicklung und davon, was diese für ihn bedeutet, hat erst der Mensch, und zwar auch erst in dem Maße, wie er sich mehr und mehr von der unmittelbaren physischen Gebundenheit an die Natur zum vergeistigten Dasein erhebt. Daß der Mensch das Bewußtsein von Wesen und Wert der Entwicklung bekommt und besitzt, ist selbst erst Werk und Sache der Entwicklung. Die Naturentwicklung, die es im s. z. s. blinden (unbewußten) Aufwärtsstreben von der untermenschlichen organischen Natur her zur Menschheitsstufe gebracht hat, wird sich im Menschen eines Zieles der Entwicklung, und zwar eines geistigen, als einer Aufgabe bewußt. Die auf und über der physischen Entwicklung des Menschen sich aufbauende geistige ist dadurch charakterisiert und bedingt, daß sie von vorn herein unter der Wirkung einer dem Bewußtsein gegenwärtigen Aufgabe steht und ohne das Bewußtsein dieser Aufgabe sich überhaupt nicht vollziehen würde. Der Mensch, sofern er aus einem bloßen Naturwesen zum Kulturwesen geworden ist, erkennt es als seine Aufgabe, die Inhalte und Ideale des Wahren, Schönen und Guten (die ihm allerdings, je nach seiner individuellen oder generischen Beanlagung in verschiedenen Graden der Klarheit und Bestimmtheit vor das geistige Auge treten) immer mehr und mehr in sich und der umgebenden Gemeinschaftswelt zu verwirklichen. Er hat auch von einer gewissen Stufe seiner geistigen Durchbildung an die Fähigkeit, die in dieser Aufgabe liegenden Inhalte und Forderungen, sobald sie sich ihm überhaupt aufgeschlossen haben, selbständig an-

zuerkennen und sich als ihnen verpflichtet und unterworfen zu betrachten. Die Fähigkeit dieser selbständigen Anerkennung des Sittlichen nennen wir seine Freiheit, die allerdings praktisch gegenüber allerlei Hinderungen und Verdunklungen bewährt und betätigt sein will. Fragen wir nun weiter, wie zu diesem im menschlich geistigen Dasein vorliegenden Sachverhalt sich der unverbrüchliche Naturzusammenhang verhält, der sich im menschlich-organischen Wesen und in der umgebenden Welt bekundet, so ist zunächst eins unzweifelhaft, nämlich die Tatsache, daß die Natur vermittelst ihrer Gesetzmäßigkeit dem Menschen die Unterlage und das Mittel bietet, in der Erfüllung der mit Freiheit erfaßten geistigen Aufgabe voran zu kommen. Und zwar tut sie dies nicht bloß da, wo sie ihm die physischen Kräfte zuführt und gewährleistet, deren er zu jener Erfüllung in praktischer Hinsicht bedarf, sondern namentlich auch da, wo sie ihm Widerstände entgegenstellt, zu deren Ueberwindung er sich im Sinne seiner Aufgabe (speziell seines Pflichtbewußtseins) angespornt fühlt. Der Mensch hat angesichts dieses Sachverhalts die Aufgabe, unter Benutzung der Naturgesetzmäßigkeit die aus dieser Gesetzmäßigkeit jeweilen entstammenden Widerstände gegen seine geistige Entwicklung zu überwinden.

5. Aber gerade wenn man die Sache so faßt (also die Entwicklung des Menschen nach einem geistigen Höhepunkt als seine Bestimmung ansieht), erhebt und erneuert sich mit besondrer Dringlichkeit die Frage, wie es zu erklären (genauer: zu motivieren oder zu rechtfertigen) ist, daß auch das idealste Vorwärtsstreben in der Richtung dieser Aufgabe und (bei einer Gesamtheit) auch der verheißungsvollste Anstieg in der Entwicklung des Geistigen jeweilen durch brutale Naturgewalt gestört und u. U. ver-

nichtet werden kann. Macht es nicht wenigstens die Ansicht, es bestehe in jener Richtung (der geistigen Entwicklung) für den Menschen eine Aufgabe, hinfällig, wenn er doch niemals ausreichend vor solchen „zufälligen" Störungen und Verschüttungen seiner darauf gerichteten Tätigkeit gesichert ist? Ist nicht tatsächlich (mit Schopenhauer zu reden) der mit dem Intellekt verbundene Wille (das geistmenschliche Wesen) schließlich doch immer der Gewalt des „blinden Willens" (der Naturkräfte) preisgegeben?

Von Seiten der geschichtlichen Erfahrung kommt uns zu dieser Frage eine leidlich tröstliche, wenn auch noch nicht endgiltige Antwort. Der Mensch, der aus der Natur herauswächst und über sie hinauszugelangen sucht, kann und soll seine geistige Aufgabe immer nur in und mit seiner Gebundenheit an die Gesetzmäßigkeit der Natur erfüllen. Das Verhältnis des vergeistigten Willens zum blinden Naturwillen ist daher nicht das einer hilflosen Abhängigkeit und Unterworfenheit des einen unter den andern, sondern ein fortgehendes und keineswegs erfolgloses Aufringen von jenem gegen diesen. Auch im geistigen Leben, das aus der Natur sich hervorbildet, wirken, wie in dieser, Gesetze; neben und über der natürlichen Gesetzmäßigkeit steht eine geistige, und zu den mit dieser gegebenen und in ihr enthaltenen Normen gehört namentlich auch die Tatsache, daß das geistige Leben an der Unfügsamkeit der Natur immer aufs Neue den Widerhalt findet, um sich weiter und höher zu bilden, sowie die Kraft, für jedes s. z. s. verschüttete geistige Ziel sich ein neues zu stecken.

Aber wir können auch über dieses Ergebnis hinaus in der Bewältigung unsres Problems an der Hand der Erfahrung wenigstens noch einen Schritt weiter gelangen. Wir fanden vorhin, das Hinauswachsen des Geistes über

die Natur, aus der er hervorgeht, bekunde sich in dem, was man seine Freiheit nennt, d. h., wie wir diesen vielumstrittnen Begriff hier bestimmt haben, in der Fähigkeit, auch den Naturhindernissen gegenüber eine (sittlich-geistige) Aufgabe anzuerkennen, und sich ihr in einem Akte der Zustimmung (der dann auch dauernd werden kann) zu unterstellen. Ihre endgiltige Bewährung findet nun diese Voraussetzung (der geistigen Freiheit des Menschen) erst darin daß der Mensch als geistiges Wesen an jene Aufgabe nicht bloß angesichts der überwindbaren Widerstände der Natur sich für gebunden erachtet, sondern auch gegenüber der Tatsache, daß jeweilen auch unüberwindliche Naturwirkungen eintreten und die Arbeit im Sinne der mit Freiheit anerkannten Aufgabe zum Stillstand bringen können. Das eigentliche Wesen der Freiheit beruht, (wie im Grunde schon Kant gezeigt hat), auf der Bewährung einer bestimmten Art von Glauben, nämlich der Ueberzeugung, 1) daß sittliche Ideale mit verpflichtendem Charakter (also als Aufgaben) existieren, und 2) daß das in ihnen liegende Gebietende (das Sollen) eine Anmutung an den Menschen bezeichnet, die über seine Kräfte nicht hinausgeht sondern ihnen angemessen ist, wenn sie auch vielfach erst durch Erfahrung und Erziehung zu ihrer Bewältigung befähigt werden müssen. Erst indem und sofern der Mensch „trotz alledem und alledem" an diesem Glauben, und damit an seiner Aufgabe festhält, auch wenn ihre Verwirklichung noch so sehr den kleinen und großen Zufälligkeiten des Naturlaufs preisgegeben erscheint, bewährt er sich in höchster Instanz als über die Natur erhaben. Und von diesem Gesichtspunkt aus erscheinen dann auch die schreckhaften Naturereignisse und die jeweilen im Völkerleben ihnen analog wirkenden Katastrophen schließlich doch als nichts anderes denn als

Uebel in dem vorhin bezeichneten Sinne von Widerständen. Sie geben den Widerstand ab, der das geistig-sittliche Leben und Streben des Menschen anscheinend illusorisch und doch gerade dadurch seiner mit Freiheit behaupteten Realität und ihres im großen Ganzen und auf die Dauer doch nicht auszutilgenden Erfolges gewiß macht. In dem Bewußtsein: „mag kommen, was da will, ich weiß, daß meine (sittliche) Aufgabe in dieser bestimmten Richtung liegt, und ich handle in diesem Sinne", liegt die endgiltige Bewährung und Verwirklichung der geistigen Wesenheit neben und über der natürlichen. Und diese Verwirklichung des Geistigen erscheint um so größer und unverkennbarer, je mehr sie in der Lage ist, sich nicht bloß der unterstützenden und fördernden Kraft der Natur zu erfreun, sondern auch angesichts der jeweilen dort waltenden vernichtenden Geschehnisse sich in der Unentwegtheit des Glaubens an ihr Recht und ihre Bestimmung zu behaupten.

6. Diese Erkenntnis, daß auf der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit und je nachdem Rücksichtslosigkeit der Natur die endgültige Bewährung der geistigen Freiheit des Menschen beruht, ist an sich von besonderm Wert und bietet jedenfalls einen Beitrag zur Aufhellung des in Rede stehenden Problems. Aber eine erschöpfende Antwort auf die mit ihm gegebenen Fragen haben wir auch damit noch nicht gewonnen. Nicht alles, was aus der Fülle der Wirklichkeit hervortritt, will sich durch den Hinweis auf die eben hervorgehobene Beziehung zur menschlichen Freiheit erledigen lassen. Ich weise nur hin auf Ereignisse, wie die, wenn Eltern vorzeitig dahinsterben müssen, und infolgedessen die noch unerzogenen Kinder verkommen; oder wenn vielversprechende Anfänge und Entwicklungen ganzer Gemeinschaften durch die blinde übermächtige Gegnerschaft des Natur- oder Völker-

lebens vorzeitig unterdrückt und abgeschnitten werden. Manches allerdings, was im Leben hervortritt, mag nur infolge falscher Sentimentalität unter derartige Fälle gerechnet und in dieser Eigenschaft beklagt werden. Auch läßt sich bei Fällen wie dem erstgenannten eine Art Kompensation der natürlichen Rücksichtslosigkeit aufweisen in den Antrieben zum Wohltun, die durch solche Tatsachen gesteigert werden und z. B. in der Gründung von Waisen- und Erziehungshäusern ihre Befriedigung finden. Aber eine Kompensation ist teils nicht überall, teils nicht in der dem Verlust entsprechenden Weise aufzuzeigen, und überhaupt: die Maschen des Netzes, womit wir die Menge der hier angedeuteten Geschehnisse zu gunsten einer optimistischen Weltanschauung einzufangen suchen, erweisen sich als nicht eng genug, um alles hierher Bezügliche zu tragen; es bleibt immer ein ansehnlicher Rest von dem, was man in der Sprache des religiösen Bewußtseins die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse nennt. Die Natur behandelt den Menschen hinsichtlich derartiger Fährlichkeiten nicht anders wie die Tierwelt. Sie kann an Hand ihrer Gesetzmäßigkeit von sich aus keinen Unterschied machen zwischen den in der Hauptsache lediglich physisch dahinlebenden Wesen und denen, welchen es verliehen ist, sich zur Stufe des bewußten Denkens und sittlichen Wollens fortzuentwickeln und dadurch über die Natur hinaus liegende Werte zu verwirklichen. Aber eben daß in der hier in Rede stehenden Beziehung für das Naturgeschehen die Träger und Verwirklicher solcher Werte auf gleiche Stufe gestellt bleiben müssen, wie die untermenschlichen Geschöpfe, — das bezeichnet im Inhalt unsrer Weltanschauung einen Rest, der für unser Gefühl sich nicht in den harmonischen Einklang des Ganzen, wonach wir unwillkürlich suchen, einfügen läßt. Und das hierzu wirksame Gefühl steht genauer

betrachtet bereits unter der Wirkung der Vernunfttätigkeit, mit der es in seinem spezifischen Inhalt unmittelbar zusammenhängt. Wir wissen und verstehen ja nach dem was vorhin gesagt worden ist, daß und warum die Naturentwicklung da, wo ihre Gesetzmäßigkeit zerstörende Wirkungen bedingt, nicht vor beliebigen Stadien geistiger Entwicklung Halt zu machen in der Lage ist. Wir sahen auch, daß jene Gesetzmäßigkeit nicht bloß unumgänglich, sondern auch nötig ist für die Betätigung geistigen Lebens im Sinne der Freiheit. Aber eben daß dieser Lichtseite im Wesen des Naturwirkens das Preisgegebensein geistiger Entwicklung an die Unerbittlichkeit des Naturlaufs als unausgeglichner Mangel im Weltzusammenhang gegenüber gestellt bleiben soll, will unsrer schließlich doch überall und endgültig nach Harmonie strebenden Vernunft nicht eingehen. Denn es liegt in ihrem Wesen, sich einer endgültig pessimistischen Auffassung des Weltgrundes und Weltzusammenhangs so lange als möglich zu entwinden (eine Tatsache, die nicht zum wenigsten gerade auch aus den systematisch-pessimistischen Welterklärungen sich herauslesen läßt). Versuchen wir zum Schlusse, wieweit wir ihr in diesem Streben durch unsre Betrachtung noch etwa Vorschub zu leisten imstande sind. Wir bedürfen dazu zunächst einer Ergänzung der bisherigen, an die Tatsachen der Erfahrung gewiesenen Betrachtung durch den Ausblick in bestimmte Inhalte des begrifflichen Denkens.

7. Von den Inhalten der Philosophie wie von denen der Religion her haben wir uns gewöhnt, die Begriffe des Zeitlichen und des Ewigen zu unterscheiden und jenes als das Vergängliche, dieses als das Unvergängliche zu betrachten. Eine Unklarheit herrscht aber vielfach darüber, in welchem Verhältnis der eine der beiden Begriffe zum

andern gedacht werden muß. Das Ewige wird in der Regel, wenigstens im ungeschulten Denken, auch nur als eine Art des Zeitlichen aufgefaßt, nämlich als ein nie aufhörendes Zeitliches, ein Zeitliches ohne Ende, wodurch der Gegensatz zwischen beiden Begriffen wieder aufgehoben ist. Bleibt man sich aber desselben deutlich bewußt, so entstehen Fragen, wie die, wie zu dem Unvergänglichen das Vergängliche hinzugekommen sei, und, wenn dies einmal der Fall ist, ob das sog. Zeitliche nur die für menschliche Erkenntnis gegebene Erscheinungsform des Ewigen oder ein von diesem wesenhaft Verschiedenes, weniger Vollkommenes und Reales sei, aus dem heraus man zum Vollkommenen und Ewigen zu gelangen suchen müsse, d. h. einerseits zu seiner Erkenntnis, andrerseits zum Anteilhaben an ihm. Man muß sich vor allem darüber klar werden, daß man die Begriffe des Ewigen und Zeitlichen nicht auf dasselbe Objekt beziehen darf, nämlich nicht beide zusammen auf die Welt als Inhalt und Bestand des Seins und Geschehens. Das Ewige ist seinem Wesen nach etwas was zwar in der Welt d. h. im Veränderlichen und Vergänglichen waltet und diesem erst sein rechtes Verständnis und man darf sagen seinen innersten Zusammenhang gibt, aber nicht selbst in dessen Wesen aufgeht, sondern darüber hinaus liegt. Es ist dasjenige, was der Weltzusammenhang bedingt, ohne dieser Zusammenhang selbst zu sein; die Welt als erfahrungsmäßiger Zusammenhang ist stetig in seinem Dienst, ohne es je restlos in sich aufgehen zu lassen. Das Ewige in diesem Sinne ist daher das „Ueberweltliche". Es ist m. a. W. nicht sowohl ein Sein als vielmehr ein Wert. Das Ewige im spezifischen Sinn des Wortes sind die ewigen Werte, als in deren Dienst stehend das Weltgeschehen zu betrachten ist; es selbst, das Sein und Geschehen, wäre nicht, wenn nicht „von

Ewigkeit her" jene, die Werte, selbst wären. Den Inhalt und Zusammenhang jener Werte bezeichnen wir mit dem Begriff des Guten (im weitesten Sinne des Wortes), und als das Ueberweltliche und Ewige betätigt sich das Gute dadurch, daß es dem gesamten Weltgeschehen jederzeit als das Ziel sich darstellt, dem jenes, jeweilen mit verschiedenem Erfolg seiner Bewegung, sich stetig anzunähern sucht, und zugleich als der Maßstab, woran diese Erfolge und die darauf gerichteten Zusammenhänge und Bestrebungen in praktischer, ästhetischer und ethischer Hinsicht gemessen werden. Diese Einsicht war im wesentlichen schon der Sinn der alten platonischen Lehre von den Ideen und hat sich auch in der religiösen wie in der philosophischen Entwicklung der Kulturmenschheit immer wieder herausgebildet. Auch der Begriff Gottes, er mag nun als persönlich oder als überpersönlich gesetzt werden, fällt unter der Wirkung dieses Gedankens in letzter Instanz in eins mit dem Begriffe desjenigen, was die ewigen Werte in seinem Wesen trägt und aus sich heraus bedingt.

Das Ewige, als das seinem Wesen nach Ueberzeitliche, wird nun aber selbst unter der alles Erfahrungsmäßige umfassenden Form der Zeit gedacht und erscheint so als das Dauernde d. h. als dasjenige, welchem die Zeit mit der in ihr gesetzten Veränderlichkeit nichts anhaben kann. In diesem Sinne sind die ewigen Werte, deren Wesen wir mit dem Begriffe des Guten zu treffen suchten, zugleich das einzig und wirklich Dauernde, während der Charakter des Zeitlichen (Innerweltlichen) in der Veränderlichkeit beschlossen ist. Auch die Werte zwar, sagt man, insbesondere die ethischen, sind veränderlich: die Ideen, in die sie gefaßt und dem erkennenden und fühlenden Bewußtsein gegenständlich gemacht werden, sind je nach dem Charakter der Zeitalter

andere und andere gewesen. Das ist richtig, aber das Eine ist doch feststehend, daß es, seitdem das Menschheitsleben in seine Entwicklung eingetreten ist, von deren frühsten Stufen an niemals (wie in der Tierwelt) ein bloßes indifferentes Dahinleben in Wollen und Handeln gegeben hat. Immer und immer wieder regte sich neben diesem und über ihm das Bewußtsein des Sollens angesichts bestimmter oberster Inhalte und Aufgaben, deren Fassung und Bedeutung allerdings auf den verschiedenen Stufen verschieden war. In irgend einer Einkleidung, wenn auch mitunter einer recht unvollkommenen, hat sich neben dem Bewußtsein des Faktischen, also dessen, was lediglich ist, und im Unterschied von ihm, immer wieder auch das von etwas was sein soll, als irgend eine, wenn auch jeweilen noch so unzureichende Ahnung oder Ausgestaltung des Guten zur Geltung gebracht. Der Entwicklungsgang der Welt in Natur und Menschheitleben war sowohl in der Menge des Tatsächlichen, wie in den daran anschließenden und sich daran orientierenden Begriffsbildungen immer veränderlich; dauernd aber oder jedenfalls immer wiederkehrend war das Aufblicken aus dieser Welt des Veränderlichen zu einem Bereich oberster Werte. Ja der Begriff der Entwicklung selbst, im Unterschiede von dem der bloßen Veränderung, bekommt erst dadurch seinen charakteristischen Sinn und Inhalt, daß sie gefaßt wird als diejenige Art der Veränderung, deren Ziel die Hervorbringung eines Werthaltigen ist. Daß die physische und physiologische Veränderung nach oben hin auf das Heraustreten eines Geistigen tendiert, also desjenigen, dessen Vermögen und Aufgabe in der Erfassung und Realisierung von Werten besteht, ist bei Licht besehen erst das, was jener Stufenfolge von Veränderungen den Charakter und Wert von Entwicklung verleiht.

Im Lichte dieser Auffassung erscheint die raumzeitliche Welt mit dem Fortgang und Zusammenhang ihrer Veränderungen als die Verwirklichung des Guten d. h. des Inbegriffs oberster Werte. Das zeitliche Werden steht im Dienst des überzeitlichen (ewigen) Guten, und, wie schon bemerkt, im Dasein solcher Werte und darin, daß sie zugleich eine Welt als Inhalt und Unterlage ihrer Verwirklichung haben, bekundet sich das in der Welt und ihrem Zusammenhang waltende göttliche Wesen.

Mit dieser Erkenntnis sind wir an dem Punkte unsrer Betrachtung angelangt, wo wir das zuletzt Erschlossene in Beziehung zu unserem ursprünglichen Problem bringen können.

8. Es handelt sich um die Frage, welche Stellung wir hinsichtlich des Verständnisses und der Ausdeutung des Weltlaufs zu denjenigen Tatsachen einzunehmen haben, in denen eine rücksichtslose Uebermacht des Naturwaltens gegenüber dem menschlichen Kultur- und Geistesleben zu Tage tritt. Man kann nun mit den dorther kommenden Bedenken sich dadurch abzufinden suchen, daß man die Beschaffenheit des Ganzen als solchen zum Ausschlaggebenden macht: „Mag im einzelnen noch so viel Verkümmerung oder vorzeitiges Abbrechen der Entwicklung stattfinden, — wenn nur immer dafür gesorgt ist, daß innerhalb des Ganzen die Werte sich verwirklichen und das Ganze als solches als der Träger und immer neue Erzeuger jener sich bewährt." Das Dasein und die Entwicklung der Welt hat und behält dann seinen Sinn und damit auch seinen unvergänglichen, weil immer sich neu erzeugenden Eigenwert. Eine moderne Wendung und Zuspitzung hat diese Ansicht noch bekommen, seitdem neuerdings (unter Wiederaufnahme antiker Motive) die Lehre von der ausschließlichen Berechtigung der „Herrenmenschen" (im Unterschied von den sog. Herdenmenschen) verkündet

würde. Dem Dasein und der Betätigung jener gegenüber soll, ihr zufolge, das Ergehen der andern, der „viel zu vielen" minderwertigen Individuen nicht in Betracht kommen und die Welt im Ganzen ihren Wert haben lediglich als Nährboden und Spielraum für die Existenz derartiger, im eigentlichen Sinne des Wortes vornehmer Persönlichkeiten. Diese ästhetische Ausgestaltung der Bewertung hinsichtlich des Verhältnisses von Individuum und Weltganzen bringt uns indes in der Erledigung unsres Problems schließlich nicht weiter. Denn für die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit und der damit gegebenen Rücksichtslosigkeit angesichts des menschlichen Daseins ist auch der Unterschied von Herrenmenschen und Herdenmenschen belanglos. Die Ansicht selbst aber von dem Eigenwert des großen Ganzen gegenüber dem Ergehen des Individuums hat ohne Zweifel etwas Richtiges. Schon vom nächstliegenden Gesichtspunkt aus, vom moralischen, ist es uns ja geläufig, dem Einzelnen die Einordnung in das soziale Ganze und nötigenfalls auch die Aufopferung dafür anzumuten. Man muß nur zur richtigen Auffassung des Sachverhalts nicht aus dem Auge verlieren, daß innerhalb des Ganzen es schließlich immer doch die Individuen sind, für deren Wohl und Wehe seine Beschaffenheit maßgebend wird, daß also, wie die Einzelnen für das Ganze, so auch dieses wieder da ist für jene, aus denen es selbst besteht. In ein stärkeres Licht kann nun diese Beziehung zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen, dieses gegenseitige aufeinander Angewiesensein beider Seiten des Gesamtdaseins und zugleich die Bedeutung desselben für den Inhalt unsrer Betrachtung gerückt werden durch folgende Erwägung.

Das Werden als die Verwirklichung der Werte ist, wie wir wissen, gebunden an die Gesetzmäßigkeit der Natur,

und weil es so ist, so ist auch der Träger der Werte, das Geistige, dieser Gesetzmäßigkeit unterworfen, auch da, wo sie sich im gegebenen Falle zu Ungunsten seiner auf das werthaltige Ziel gerichteten Betätigung bekundet. Die Verwirklichung der Werte bedarf dieser Gesetzmäßigkeit der Natur im Werden hauptsächlich deshalb, weil sie auf der obern Stufe an das menschliche Willensleben gewiesen ist, und dieses zur Realisierung seiner Zwecke wieder jener Gesetzmäßigkeit nicht entraten kann. Sobald wir nun dieses festhalten, daß die Gesetzmäßigkeit der Natur im Dienste der obersten Werte oder des Guten steht, werden wir nicht umhin können, sie in diesem ihrem Charakter auch da anzuerkennen, wo sie anscheinend Wertvolles oder zum Wertvollen sich Aufringendes vernichtet, also etwa ein hoffnungsreich aufstrebendes persönliches Leben durch ihre Macht vorzeitig abgebrochen wird, und weiterhin auch da, wo sie anscheinend nicht bloß das Uebel sondern selbst das Böse begünstigt. Anhand der bezeichneten Einsicht betreffs des Zusammenhangs zwischen Naturgesetzmäßigkeit und Wertverwirklichung werden wir auch angesichts solcher Erfahrungen uns berechtigt finden, an dem Glauben festzuhalten, daß auch sie letzten Endes in diesen Zusammenhang mit einbezogen sind, daß m. a. W. auch hier der Zusammenhang des einzelnen Daseins mit dem alldurchwaltenden göttlichen Wesenszusammenhange nicht aufgehoben ist. Eine Unterstützung findet diese Richtung der Betrachtung außerdem in einem Moment, welches aus dem Begriff der Entwicklung selbst zu entnehmen ist. Das Gesamtgebiet des geistigen Wesens steht wie das des physischen unter dem Gesetz der Entwicklung. Die Entwicklung selbst hat auf jedem der beiden Gebiete ein verschiedenes Aussehen, aber bestimmte Hauptmomente dessen, was überhaupt als Ent-

wicklung bezeichnet wird, müssen ihnen doch gemeinsam sein. Zu diesen bestimmten auf beiden Gebieten übergreifenden Tatsachen im Wesen der Entwicklung gehört nun jedenfalls das Eine, daß Entwicklung von statten geht dadurch daß das Einzelne innerhalb ihrer in ihrem Verlaufe entsteht und wieder vergeht, aber auch das Andere, daß mit diesem seinem Wiedervergehen das Einzelne dem großen Ganzen des Werdens und der Entwicklung nicht verloren sondern in neue Entwicklungen mit eingeht. In der physischen Welt bedeutet das Vergehn des Einzeldings z. B. des pflanzlichen oder tierischen Organismus die Einbeziehung der sein Wesen bedingenden Elemente in die Entwicklung des großen Ganzen (der Natur), dessen Bestandteile es bildete. Wenn wir nun die Tatsache der Entwicklung nicht bloß für die physische, sondern, wie wir doch wohl nicht umhin können, auch für die geistige Welt anerkennen, so dürfen, ja müssen wir wohl annehmen, daß auch was an seelischer geistiger Kraft zu irgend einem Grade der Entwicklung gekommen ist und sich anscheinend ausgelebt hat, damit doch nicht einfach verloren ist, sondern in einem uns verborgenen Zusammenhange irgendwie weiter beiträgt zur Fortentwicklung innerhalb des großen geistigen Zusammenhangs, der durch die Welt geht. Wie im Gebiete der physischen Entwicklung, so erscheint auch in dem der geistigen die Tatsache des Todes im Lichte dieses Gedankens nicht als ein bloßes Aufhören und Entschwinden, sondern als eine Entwicklungsstufe innerhalb des Zusammenhangs des großen Ganzen. „Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen; das Ew'ge regt sich fort in allen." Zu einer noch näher bestimmten Ansicht freilich, als in dieser Annahme liegt, läßt sich vom empirischen Standpunkt unsrer Betrachtung aus jedenfalls nicht gelangen. Ob und wie man sie sich etwa insbesondere

mit der populären Vorstellung der „Unsterblichkeit" ausdeuten und danach zurechtlegen will oder kann, ist für unser Thema nicht von besonderem Belang und kann dem Ermessen des Einzelnen anheim gegeben werden. Dagegen müssen wir an dieser Stelle noch eines gewichtigen Einwandes gedenken, der gegen unsre Auffassung in der Nähe ist. Man könnte sagen: Ist nicht die Tatsache, daß die physische Weltentwicklung in dem negativen Teil ihrer Wirkungen vor angestrebten oder erreichten geistigen Werten keineswegs Halt macht, sondern sie jeweilen rücksichtslos vernichtet, eher ein Beweis gegen jene unsre Grundansicht (vom Verhältnis der Naturmächte zu dem Bestehen ewiger Werte) überhaupt? Spricht sie nicht eben deutlich genug dafür, daß es sich in der empirischen Natur- und Weltentwicklung entweder überhaupt nicht oder wenigstens nicht letzten Endes um dauernde Verwirklichung überempirischer Werte handeln kann? Dieser Frage gegenüber steht die andere: Wenn es wirklich so ist, wie kommt es, daß die Menschheit das nicht längst eingesehn und ihr Denken, Fühlen und Handeln danach eingerichtet hat? Tatsächlich hat sie doch, seit es eine Kulturentwicklung gibt, nach jedem Zusammenbruch eines Erreichten sich immer wieder der Aufgabe eines Fortschrittes im Guten gegenüber gesehn und sie auf sich genommen an der Hand der Mittel, welche die Lage der Zeit und der dadurch bestimmte Grund ihrer Erkenntnis ihr zu Gebote stellte. Gegen das, was man den Fortschritt der Menschheit nennen kann, hat sich die Natur als solche immer ebenfalls so neutral verhalten, wie es die Strenge ihrer Gesetzmäßigkeit erforderte. Sie hat ihn dadurch nicht nur gelegentlich befördert sondern jeweilig auch gehemmt und vernichtet. Seine Verwirklichung selbst hat immer d a r a n gehangen, daß er sich dem Menschen immer

und immer wieder als geistiges Ziel und als eine Aufgabe zum Bewußtsein brachte, die sich auch gegenüber allen von Seiten des Naturzusammenhangs ihr beschiedenen Erschwerungen und zeitweiligen Enttäuschungen in dem Glauben an ihre Berechtigung nicht beirren ließ[1]. So hat schließlich doch immer nicht der gesetzmäßige Naturzusammenhang über die Verwirklichung der Werte sondern diese über jenen die Oberhand behalten und die Rücksichtslosigkeit des Naturzusammenhangs gegen die Realisierung des Guten kann daher nicht als Beweis dafür angesehn werden, daß der Aufblick zu diesem eine Illusion bedeute.

---

[1] Vgl. o. S. 19 ff.

BL51 Siebeck
S605 Zur religionsphilosophie 41745

MAR 2 19 D. H. Crum [illegible]
1312 E. Hyd Pk Blvd


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 604

